

Quaderni di Scienza & Politica

n. 10 ~ 2020



DIPARTIMENTO DELLE ARTI
VISIVE PERFORMATIVE MEDIALI

Dottrine politiche, concetti, comunità
di discorso
In dialogo con Merio Scattola

A cura di
Michele Basso e Mario Piccinini

Quaderno n° 10

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Coordinamento redazionale: Roberta Ferrari

Editore: Dipartimento delle Arti visive performative e mediali

Università di Bologna

ISSN della collana: 2465-0277

ISBN: 9788854970212

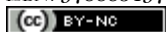
Comitato Scientifico Nazionale

Stefano Visentin (Università di Urbino), Fabio Raimondi (Università di Salerno), Paola Persano (Università di Macerata), Giovanni Ruocco (Università La Sapienza), Mario Piccinini (Università di Padova), Antonino Scalone (Università di Padova), Tiziano Bonazzi (Università di Bologna), Maurizio Merlo (Università di Padova), Ferdinando Fasce (Università di Genova), Sandro Chignola (Università di Padova).

Comitato Scientifico Internazionale

Daniel Barbu (University of Bucharest), Gerhard Dilcher (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Brett Neilson (University of Western Sidney), Maura Brighenti (Università di Bologna), Carlos Petit (Universidad de Huelva), Ranabir Samaddar (Mahanirban Calcutta Research Group), George L. Stoica (University of Bucharest), Michael Stolleis (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), José M. Portillo Valdés (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea), Marco Antonio Moreno Perez (Universidad Central de Chile), Judith Revel (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Paolo Napoli (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris), Eric Michaud (École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris), Jorge Olvera Garcia (Universidad Autonoma del Estado de Mexico).

ISBN: 9788854970212



AlmaDL
University of Bologna Digital Library

INDICE

Michele Basso e Mario Piccinini, <i>Nota introduttiva</i>	11
José Luis Villacañas Berlanga, <i>Sul senso epocale della teologia politica. Omaggio a Merio Scattola</i>	21
Giuseppe Duso, <i>Teologia politica e secolarizzazione moderna</i>	39
Angela De Benedictis, <i>Un sapere necessario alla politica come comunicazione: la giurisprudenza e i rimedi contro la tirannide</i>	63
Alfredo Viggiano, <i>«Il genio torbido del litigio». Territori, diritti, discipline nel crepuscolo della Repubblica di Venezia</i>	93
Paolo Slongo, <i>«Parler vrai»: Montaigne e l'ufficio senza nome</i>	139
Michele Basso, <i>Storia dei concetti e comunità di discorso: la figura di Tiberio Deciani</i>	169
Luise Schorn-Schütte, <i>Comunità di discorso nell'Europa della prima età moderna: la concezione di Merio Scattola</i>	189
Maurizio Merlo, <i>«Models in History». Sul montaggio dell'oggetto storico-grafico in alcuni lavori di Merio Scattola</i>	201
Adone Brandalise, <i>Comunità di discorso e convenzioni critiche</i>	227
Michael Stolleis, <i>Un ricordo di Merio</i>	237
Bibliografia degli scritti di Merio Scattola	241



MERIO SCATTOLA (1962-2015)

Merio Scattola ha rappresentato un'originale figura di studioso, padovano per formazione e per carriera accademica, ma di sicuro rilievo internazionale per le caratteristiche e per la cospicua divulgazione della sua produzione scientifica e per la vasta rete di relazioni intrecciate alla sua costante e intensissima operosità.

Laureatosi in filosofia presso l'Università di Padova nel 1986 con una tesi sul pensiero di Eduard von Hartmann, nel 1992 ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia del pensiero politico e delle istituzioni politiche presso il Dipartimento di studi politici dell'Università di Torino, con una dissertazione sul pensiero politico di August Ludwig Schlözer. Per più di un decennio ha poi alternato l'attività di insegnamento al liceo

con il proseguimento dell'attività in ambito universitario. Dal 1996-1997 ha proseguito le sue ricerche presso il Max Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte di Francoforte sul Meno, lavorando con il prof. Michael Stolleis, e nel 1999 ha goduto di una borsa annuale della Alexander von Humboldt-Stiftung per compiere indagini sulla letteratura politica tedesca del Settecento sotto il coordinamento del prof. Herbert Jaumann. La sua attività di ricerca si è poi svolta in gran parte presso il Max Planck-Institut für Geschichte di Gottinga e la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Dal 2005 è stato ricercatore di Letteratura tedesca presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Anglo-Germaniche e Slave dell'Università di Padova e successivamente, a partire dal 2011, professore di prima fascia di Storia delle dottrine politiche sempre presso l'Università di Padova. Merio Scattola è stato membro del gruppo di ricerca sui concetti politici dell'Università di Padova coordinato da Giuseppe Duso. È autore di oltre un centinaio di pubblicazioni nelle maggiori lingue europee. Tra le sue monografie, ricordiamo in particolare il volume *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, che è stato premiato dalla rivista tedesca «Neue Juristische Wochenschrift» come uno dei migliori libri di storia del diritto del 2003.

Nota introduttiva

Michele Basso, Mario Piccinini

Questo volume intende continuare un'interlocuzione con Merio Scattola. Ragionare cioè sui suoi percorsi di ricerca, ripercorrendone il tracciato e i problemi, nella convinzione che l'orizzonte del suo lavoro è per molti aspetti anche il nostro.

La scelta è stata quella non tanto di ricordare l'uomo – cosa che varrebbe assolutamente la pena di fare e che viene fatta comunque con la giusta brevità e discrezione da Michael Stolleis nelle ultime righe di questo quaderno¹ – quanto di perseverare nella ricerca che per tanti anni si è condotta assieme all'interno di seminari, pubblicazioni e ancora più tra le aule universitarie, nelle case o persino nei bar.

A questo proposito, sono stati organizzati due convegni dedicati a tematiche di ricerca comune, svoltisi presso l'Università degli Studi di Padova. Il primo, dal titolo *La ricerca di Merio Scattola. Teologia/politica, teologia politica*, ha avuto luogo il 25 settembre 2018 presso l'aula magna del Collegio Morgagni. È dedicato a un tema che per anni è stato al centro del lavoro di ricerca svolto a Padova, quello che si riassume nella nozione di teologia politica, di cui Scattola ha contribuito a tracciare le coordinate essenziali – procurandone tra l'altro una lucida sintesi nel volume *Teologia politica* (il Mulino, 2007). Sul significato epocale della teologia politica e sul legame tra teologia politica e filosofia politica si soffermano i saggi di José Villacañas e Giuseppe Duso. Il secondo convegno, *I saperi della politica. Linguaggi, discipline, comunità di discorso*, si è svolto presso il Palazzo Luzzato Dina, sede del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità, il 21 e 22 novembre 2018. Ha avuto uno spettro più ampio, prendendo in considerazione le ultime ricerche di Scattola sugli stili di linguaggio e sulle "comunità di discorso". Vi si ritrova un tentativo di comprendere i concetti non solo a partire dalla logica complessiva che li sorregge e li connette l'uno all'altro, ma anche a partire dal posizionamento che chi li impiega assume all'interno del contesto storico in cui vive: a partire dall'apparato sociale, politico, professionale

¹ Si vedano anche i bei ricordi riportati da G. DUSO, *Per Merio Scattola*, «Filosofia Politica», XXIX, 3/2015; pp. 579-581; M. GEUNA, *Per ricordare Merio Scattola*, «Storia del Pensiero Politico», IV, 3/2015, pp. 347-353.

in cui si trova collocato, quindi ad esempio come avvocato, ambasciatore, consultore, professore universitario ecc. In questo senso, il lavoro di Scattola va pensato come un contributo specifico alla metodologia storico-concettuale. I restanti interventi presenti nel quaderno (di Angela De Benedictis, Alfredo Viggiano, Paolo Slongo, Michele Basso, Luise Schorn-Schütte, Maurizio Merlo, Adone Brandalise) trovano la loro origine nella relazione presentata in questo secondo convegno. In molti casi, i contributi sono stati ampiamente rielaborati dagli autori, e dell'intervento orale presentano solo le tracce argomentative di fondo. Alcuni dei lavori qui presentati prendono le mosse dal trentennale lavoro comune del gruppo di ricerca padovano sui concetti politici, in particolare dai dibattiti svoltisi all'interno del seminario di Filosofia politica, a lungo matrice primaria dell'attività di ricerca del gruppo. Altri testi, per quanto comunque intrecciati con tale ricerca, seguono linee argomentative che in parte se ne differenziano, trovando autonomi percorsi e sviluppi. La varietà dello spettro tematico e degli approcci adottati va segnalata: come mostra la breve nota biografica sopra riportata, Merlo sapeva interessarsi contemporaneamente – e con sorprendente competenza – di tracciati disciplinari differenziati. Approdato per una stagione a Germanistica in forza di un lungo sodalizio scientifico con Emilio Bonfatti, lavorava sul tema del classico in letteratura, come già prima su quello dell'utopia², non mancando di trasferire gli approfondimenti svolti con il gruppo di giovani studiosi da lui coordinato presso il Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari nei suoi scritti di maggior carattere storico-politico e proiettandone problematicamente gli esiti sul terreno della riflessione teoretica. Chi lo ha incontrato durante le sue reiterate permanenze alla *Herzog August Bibliothek* di Wolfenbüttel o presso il *Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte* di Francoforte sul Meno ricorda la sua straordinaria capacità di muoversi tra le fonti archivistiche, di sceglierle e tradurle con cura, di interpretarle. Sarebbe senz'altro difficile collocare la sua poderosa mole di pubblicazioni all'interno di uno specifico settore disciplinare. Ampio è anche lo spettro dei temi: dalla teologia politica, alla riflessione sul diritto naturale, a quella teorico-politica, al tema della guerra,

² Cfr. M. SCATTOLA, *L'utopia delle passioni. Ordine della società e controllo degli affetti nell'Isola di Felsenburg (1731-1745) di J. G. Schnabel*, Padova, Unipress, 2002.

dei confini e degli spazi territoriali nella prima età moderna, alla questione metodologica e storiografica che sfocia nella proposta delle “comunità di discorso e di citazione”. Sono solo alcuni dei nodi che incuriosivano Merio e alcuni di essi vengono qui esplicitamente richiamati. Variegato anche lo spettro degli autori attraversati, che spazia all’interno di tutta la storia del pensiero politico e giuridico, con una particolare attenzione alla storia della prima età moderna. Non è un caso che a continuare il dialogo siano, in questo quaderno, filosofi politici, storici di varia afferenza, giuristi. Nella sua ricerca, più che definire steccati disciplinari, Scattola aveva e poneva dei problemi: e su alcuni di questi si continua qui a conversare e interrogare testi e autori. Ne è piena testimonianza il volume *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell’età moderna* (Franco Angeli, 2003), che legittimamente può essere considerato il suo capolavoro e la sua prestazione più duratura.

La riflessione sul tema della teologia politica trova il suo movente nell’omonimo volume del 2008 sopra richiamato. Il testo presenta – anche per necessità di formato editoriale – un carattere sintetico, inevitabilmente assertivo, ma condito dalla notevole capacità di Merio di ricostruire quadri di lunga durata affiancando puntualità analitica e pregnanza storico critica. Seppur non sia l’unico luogo in cui ha affrontato la questione, la struttura del volume si presta particolarmente al dialogo e alla discussione. E infatti, sia l’intervento di Villacañas che di Duso lo assumono come referente argomentativo del confronto. Il primo discute la distinzione operata da Scattola di teologia intesa in senso *proprio* e in senso *speciale*, incrociandola con riferimenti usuali nelle citazioni di Merio, in particolare con l’approccio semasiologico di Reinhart Koselleck e quello onomasiologico di Joachim Ritter. Villacañas coglie il senso speciale della teologia politica nella peculiarità della tradizione cristiana, che ha comportato lo scontrarsi, all’interno di un medesimo orizzonte teologico-politico, dei due poteri imperiale e papale. Essendo impossibile pensare ad una teoria che unificasse i due poteri superando e ponendo fine all’agone, è stato necessario dare forma a una teologia che li ponesse in relazione. All’interno di questo quadro plurisecolare irrompe la vicenda peculiare della modernità, che ha trovato la sua genesi teologica nella dottrina di Lutero, e una sua topica risoluzione teoretica nella riflessione di Hobbes. La

modernità apre il campo all'aspirazione di un potere che risolva anche teoricamente la dualità, ponendosi come potere totale, con pretese di irreversibilità. Il senso epocale della teologia politica ha a che fare con questa tensione propria del moderno, i cui esiti storici si sono presentati finora come illusori e poco duraturi, ma che tuttavia non l'hanno affievolita e anzi la caratterizzano in quanto *epoca*. Sul medesimo terreno, ma in una direzione in parte differente, si muove la riflessione di Duso, il cui dialogo con Merio è supportato dalla condivisione di un assunto fondamentale di partenza: riflettere sulla teologia politica significa praticare una ricerca peculiarmente filosofico politica. Anche in questo caso viene richiamato il tentativo di immanentizzazione della politica operato da Hobbes, e si affronta la domanda di come possa la sovranità moderna porre al contempo un processo di immanenza e di trascendenza. Dopo aver attraversato lo stesso Hobbes e Rousseau, l'argomentazione si sofferma in particolare su alcuni testi di Carl Schmitt. Anche attraverso un confronto con le riflessioni dello studioso argentino Jorge Eugenio Dotti, dalle quali però si discosta in alcuni punti decisivi, Duso rileva come il tema della rappresentazione in Schmitt presenti una contraddizione implicita proprio in quel movimento di trascendimento che pretenderebbe di esaurirsi nel meccanismo dell'autorizzazione politica. Duso cerca di mostrare come il rapporto tra sovrano e la decisione sullo stato di eccezione sveli in realtà questa intima contraddizione e riveli al contempo la radice del modo di pensare la politica incarnato nei concetti moderni.

Per quanto concerne il secondo gruppo di interventi, seppur tutti ruotanti attorno alla questione di fondo sintetizzata nel richiamo alle "comunità di discorso", è possibile considerarli secondo una bipartizione. Un primo blocco di testi si mantiene su un piano primariamente storiografico, dialogando su alcune tematiche di fondo più volte riprese dallo stesso Scattola. Un secondo blocco, rappresentato dagli interventi di Merlo e Brandalise, si focalizza su un confronto di tipo metodologico, teoretico e concettuale.

Nel primo gruppo rientra il contributo di Angela De Benedictis, il quale muove da una comune questione di fondo – la riflessione sul diritto di resistenza – e da un comune riferimento autoriale, quello a Johannes Althusius. L'argomentazione incrocia

il tema delle comunità di discorso a partire dalla domanda su quali discipline siano necessarie per dare forma alla concezione della politica di Althusius, con particolare riferimento al diritto di resistenza. Nello specifico, attraverso richiami alla disciplina politica e alla giurisprudenza, De Benedictis mette in evidenza come i diritti di sovranità siano propri, per Althusius, «del corpo simbiotico della consociazione universale». Tale posizione permette di riconoscere e mantenere una comunicazione tra sommo magistrato e popolo, senza la quale il corpo politico rischierebbe di morire, e pertanto ogni tentativo di soppressione di tale comunicazione rende legittima la resistenza contro il tiranno che la vuole sopprimere. Ne consegue – e qui De Benedictis rileva la ripresa althusiana delle riflessioni del giurista Jean de Coras – che ogni possibilità di potere assoluto viene recisamente negata. Sui richiami storici relativi alla sollevazione dei sudditi contro i governanti, infine, De Benedictis recupera l'importanza di un trattato tedesco del 1633 di Johann Wilhelm Neumayr von Ramsla.

Il saggio di Alfredo Viggiano parte da una delle scelte che ha orientato il lavoro di Merio sulle comunità di discorso: quella di inserire tra le fonti di riflessione e di ricerca, accanto ad alcuni pur fondamentali luoghi topici (ad es. i discorsi, gli *specula principis*, le dottrine del diritto naturale, i trattati politici) anche ambiti solitamente battuti da una storiografia più vicina alle ricerche più propriamente storiche, prendendo in considerazione fonti d'archivio di differente natura, in particolare quelle afferenti al lessico specifico delle professioni e delle cosiddette *expertises*. Viggiano focalizza la sua indagine sul *consultor in iure* della Repubblica di Venezia. Lo spettro di indagine coperto dal testo è ampio sia dal punto di vista dell'arco temporale, sia delle tematiche prese in considerazione. Il modello del 'consulto', già codificato una volta per tutte da Paolo Sarpi, permette di affrontare nell'ottica della storia delle istituzioni rilevanti tematiche di tipo giuridico-politico, quali: 1. La rilevanza del ruolo di mediazione politica del consulto tra il perito consultore stesso e il ceto dirigente della repubblica, e in ultima analisi tra i cittadini e il ceto patrizio 2. L'archivio come luogo di selezione e di messa in forma della «memoria del potere»; il consulto si presenta quindi di volta in volta come «brevetto esclusivo di un'arte della traduzione che con-

nette il piano della giustizia con quello della politica», metodo «di una specie di pedagogia della lettura documentaria», luogo privilegiato per osservare il rapporto tra scrittura e potere. 3. Il consulto come modalità di gestione di un'endemica conflittualità politica. Nel mettere in evidenza questi e altri aspetti, una buona parte dell'articolo si concentra sulla congiuntura politica di metà Settecento, richiamando la storia ufficiale della Repubblica scritta da Francesco Donà e in particolare l'analisi diretta di alcuni consulti dell'«ultimo dei consultori repubblicani», Piero Franceschi.

Se il contributo di Viggiano è incentrato sul consultore quale figura di *esperto*, i saggi di Michele Basso e di Paolo Slongo dialogano con Merio a partire invece da un autore. Dopo aver sintetizzato alcuni tratti della proposta metodologica di Scattola, Basso si propone di provare ad imbastire una sorta di *case study* che segua le indicazioni fornite da Merio concentrando l'attenzione sulla figura del giurista e consulente Tiberio Deciani. Deciani è stato considerato dalla storiografia più risalente come uno dei fondatori del diritto criminale: il suo testo più noto, il *Tractatus criminalis*, edito postumo nel 1590, anticiperebbe addirittura le parti generali di diritto criminale dei trattati moderni. Analizzare la figura e gli scritti di Deciani attraverso le lenti delle comunità di discorso significa collocare la prima nel contesto politico veneziano del tempo, e i secondi all'interno dei generi, delle prassi, degli schemi argomentativi della comunità di discorso di cui egli faceva parte. Ciò rende possibile evidenziare che se l'elevare Deciani a capostipite del diritto criminale si rivela anacronistico, è possibile al contempo individuare nella sua scrittura un tratto ambivalente e al contempo «significative novità», pur nel rispetto dei codici della comunità di discorso. Il contributo di Paolo Slongo colloca Montaigne all'interno della tradizione giuridica francese del XVI secolo, in un contesto politico e istituzionale in cui il parlamento aspira a non essere solamente una corte di giustizia, ma a giocare un ruolo politico nel verificare e, ove possibile, 'regolare' gli atti del monarca. Montaigne si inserisce senz'altro all'interno di questo contesto, ma da una prospettiva decisamente particolare, per una serie di ragioni che Slongo rileva con attenzione: dalla scelta inusuale del parlare in prima persona, alla peculiare attitudine alla prudenza come «modalità specifica della moderazione» nel gestire il rapporto tra il comandare e l'obbedire, tra i sudditi e il potere

politico. La pratica di esercizio della giusta misura deve evitare sia un'adesione eccessiva nei confronti della *coutume*, che rischierebbe di sfociare in un atteggiamento passivo e remissivo nei confronti dei governanti, sia un discredito eccessivo di costumi e consuetudini, che porterebbe nella direzione della presunzione di fare tabula rasa dell'ordine preesistente per introdurre imperativamente delle forzate novità: è l'atteggiamento di molti riformati, e dell'eloquenza eccessiva di certi magistrati, contro i quali Montaigne si scaglia. Questa arte della prudenza, tuttavia, è spesso assente nei governanti, e ciò rende impossibile una pur auspicabile separazione netta tra una sfera pubblica del governo e una sfera privata nella quale ci si potrebbe dedicare virtuosamente alla conoscenza e al governo di sé. Anche i governati, pertanto, sono chiamati a contribuire alla pratica di governo, bilanciando il *commandement* nelle forme di un'«istanza di consiglio». Montaigne propone pertanto l'esercizio di un particolare *office*, dell'avvertimento e della correzione. Esso deve mirare a contenere, limitare l'azione di governo e mantenere «un abito disincantato di riserva “scettica”» di fronte alle leggi, alle quali si deve pur obbedire. Tale ufficio si colloca al limite esterno della comunità di discorso alla quale Montaigne pur appartiene in quanto consiste in un libero atto di parola, in un *parler vrai*, che non è possibile senza mettere in questione se stessi nell'atto di praticarlo. Esso è un incarico necessario, ma senza titolo: un *ufficio senza nome*, pena la perdita del suo effetto e della sua bellezza.

Il contributo di Luise Schorn-Schütte colloca la ricerca di Scattola sulle comunità di discorso e in generale sulle forme di comunicazione politica all'interno del dibattito europeo sulla questione, e lo fa riprendendo e citando puntualmente alcuni suoi testi fondamentali. Contro alcune tesi dominanti, basate in primo luogo sulle riflessioni di Max Weber, Merio mostra come sia esistito un diritto naturale in tutta Europa già a partire dal secolo XVI, e come questo diritto sia divenuto – anche attraverso la mediazione di Filippo Melantone – un elemento fondamentale della dottrina giuridica della Riforma sulla legittimazione del diritto di resistenza contro autorità ritenute tiranniche. Tra le maglie delle contrapposizioni religiose sono dunque esistite per Merio delle strutture comuni dell'argomentazione (delle “topiche”) e delle strutture epi-

stemiche comuni (delle “tradizioni”). Esse vanno al di là delle culture regionali e confessionali, e trovano il loro luogo di confluenza nelle università, nelle accademie dotte, nelle cancellerie regie, imperiali ed ecclesiastiche, nelle assemblee consiliari comunali. Oltre che da un linguaggio dotto e da uno stile di scrittura, tali comunità di discorso sono unite da un codice di comportamento e da un sistema di valori condiviso. Questo approccio permette a Merio di non contrapporre anacronisticamente due dottrine politiche come l’assolutismo e il repubblicanesimo, di cogliere anche in questo caso una logica e una consistenza interna che presenta anche dei tratti comuni, come quello di voler ricercare un esercizio di buon governo. Il contributo di Schorn-Schütte presenta, infine, un approfondimento sul tema della concorrenza di norme al principio dell’età moderna, e mostra come, se nell’area cattolica ci si atteneva alla funzione attenuante di tale concorrenza, nell’area protestante si avvia una progressiva omogeneizzazione che ha portato fino all’illegittimità della pluralità normativa. La messa in questione da parte protestante del principio di concorrenza tra norme è un problema di lunga durata, e rappresenta un quadro di discussione ancora aperto, una possibile direzione per continuare il dialogo con Merio.

I contributi di Maurizio Merlo e di Adone Brandalise svolgono entrambi un’indagine sul piano metodologico, teoretico e concettuale. Merlo attiva un agone serrato con Scattola e con le fonti della storiografia contemporanea con le quali entrambi si sono a lungo confrontati all’interno del gruppo di ricerca padovano sui concetti politici. Ai modelli testualista e contestualista Merio contrappone un discorso fondato non tanto sui contenuti, ma piuttosto sulle *forme* del discorso politico e giuridico, e ciò nell’assunzione di fondo, fondamentale, che le forme della comunicazione siano al contempo forme di *agire*. Scattola ritiene che il compito dello storico delle dottrine politiche sia quello di ricostruire l’oggetto storiografico come una serie di sequenze di testi montati mediante fonti, intese come materiali-citazioni. Quest’opera di “montaggio” configura delle comunità di discorso, le quali restano immuni dall’irruzione di una temporalità altra o ad anacronismi, da variazioni del registro semantico. La distinzione avanzata da Scattola tra contenuti (“idee”), filosofie, ideologie, da un lato, e

“forme”, dall’altro, rovescia l’opposizione tra testualismo e contestualismo in un problema di discorso politico inteso primariamente come *discorso sui linguaggi*. Ciò gli permette di tracciare una storia delle discipline come storia di questi discorsi autoregolati da propri codici comunicativi. La comunità di discorso è quindi un quadro generale complessivo nel quale convivono discorsi plurimi, pluralità di scelte e stili. La “tradizione” non riguarda i contenuti, ma appunto questo intreccio di forme e di codici. Tale impostazione ha molti meriti, e al contempo solleva il problema cruciale dell’*innovazione*. La questione dell’innovazione va affrontata inevitabilmente in relazione al problema della qualità delle fonti, sul quale Merlo richiama il confronto con Droysen e il riferimento al documento storico come “relitto” di Koselleck. Privilegiando l’asse paradigmatico su quello sintagmatico, Scattola pare risolvere la questione attraverso il richiamo alla “topica”, ovvero ponendo la storia del discorso politico come storia di luoghi, più che di tempi. Quando è però costretto ad affrontare in ogni caso il tema del mutamento, Merlo richiama la “nazione”, ovvero un aggregato che si colloca inevitabilmente al di là delle forme e dei codici delle comunità di discorso: ciò apre il problema del rapporto tra linguaggi intesi come codici strutturati e la loro carica dottrinale, e quindi, in ultima analisi, anche contenutistica. Il confronto serrato di Merlo si conclude riaprendo i seguenti problemi: quale è il rapporto tra nazioni e comunità linguistiche? E, dato che tale rapporto riapre la questione sui contenuti al di là delle forme, come porre il problema dell’innovazione all’interno delle comunità di discorso?

Il ragionamento di Brandalise si sviluppa rilevando anzitutto alcuni aspetti tragicamente costitutivi degli esseri umani che scrivono: da un lato, egli ricorda come la ricerca di Merlo fosse in corso e – la cosa vale forse per ogni umana ricerca – essa non può essere concepita come un qualcosa di in sé compiuto. Inoltre, altro aspetto generalmente umano, nel leggere ciò che è stato scritto il senso talvolta può apparire più tra le righe, in ciò che non è detto, o in omissioni piene di senso. Al riguardo, il testo *Prima e dopo il Leviatano* presenta secondo Brandalise dei «desideri speculativi», che alimentano la proposta di ricerca al di là dei suoi aspetti meramente formali. L’introduzione al volume si intitola, significativamente, “Evento e Storia”. Egli insiste sulla

potenza semantica della nozione di *evento*: evento non è solo il fatto storico, ma soprattutto «quella situazione del tempo in cui nel presente si rigioca il passato». A partire da ciò, Brandalise suggerisce che il “prima” e il “dopo” del titolo vadano intesi come uno scarto genealogico, «in cui ciò che si genera non assomiglia a ciò che lo genera, ma a qualcosa che riesce a essere radicalmente diverso». Si apre così la possibilità che la linearità primariamente temporale si apra a una lettura al contempo spaziale: il *prima* e il *dopo* può essere trasformato in un *dentro* e *fuori*. L’operazione è tutt’altro che un’opzione meramente storiografica, e non è neppure un mero allargamento della metodologia storico-concettuale: essa diviene in questo modo una pratica, e in particolare un percorso di ricerca ove, per andare al cuore dell’evento, non basta metterlo in prospettiva storica, ma è necessario passare attraverso il suo cuore speculativo. La ricerca di Merio svolta assieme ai suoi giovani collaboratori avrebbe, anche quando egli si confronta con i dettagli delle fonti, una forte impronta speculativa di fondo. In conclusione, tra le radicali interrogazioni filosofiche che Merio si poneva, Brandalise ne sottolinea una in particolare, presentandola sotto forma di una suggestione, e richiamandone la tesi di laurea su von Hartmann e sulle grandi tradizioni statistiche: forse, la notevole mole di materiali e di riflessioni che ha trovato un punto di confluenza nella redazione delle costituzioni dopo la Rivoluzione francese avrebbe potuto manifestarsi anche senza il grande evento della rivoluzione stessa. La biblioteca di Wolfenbüttel, in questo senso, acquista un significato che va oltre le sue mura: essa rappresentava forse, agli occhi di Merio, un «immane giacimento», una continuità di lunga durata, ove si può ritrovare e contemplare la sedimentazione di una *langue* dal respiro europeo.

*Sul senso epocale della teologia politica. Omaggio a Merio Scattola**

José Luis Villacañas Berlanga

Il talento di Merio Scattola si manifestava in un comodo equilibrio tra l'erudizione e la precisione concettuale. Questo fatto conferisce alle sue opere un'utilità incredibile, che ci impone di tenerle sempre a portata di mano e che rende inevitabile la loro consultazione. Questo è ciò che accade con la sua impressionante opera *Dalla Virtù alla Scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*. In un certo modo, però, lo si apprezza anche con il libro che desidero commentare in questa circostanza: *Teologia Politica*. Sicuramente questo non accade nella stessa proporzione. Di fatto, il suo apporto alla nostra conoscenza della trasformazione del pensiero politico tra Seicento e Settecento, grazie alla serie di libri a riguardo (*La nascita delle Scienze dello Stato. August Ludwig Schlözer e le discipline politiche del Settecento tedesco*, o *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des «ius naturae» im 16. Jahrhundert*) è di caratura europea, e deve essere letta con particolare attenzione da parte degli spagnoli, soprattutto per il suo contributo allo studio della Scuola di Salamanca. Rispetto al tema della teologia politica il suo intervento è di un'altra indole, però non per questo meno interessante. Come sappiamo, la questione della teologia politica è centrale per la auto-percezione delle società attuali, e costituisce uno dei topoi più elaborati del pensiero contemporaneo. L'autore che coniò definitivamente il termine, Carl Schmitt, rappresenta una pietra angolare per chiunque si dedichi al pensiero politico. Tutti i suoi aspetti, assai problematici, sono oggetto di attenzione da parte di una considerevole mole bibliografica, come nel caso degli studi fondamentali di Carlo Galli. In tale contesto, il libro di Merio sul tema possiede la peculiarità di offrire una sistematizzazione precisa ed elaborata, capace di presentarci le grandi linee guida, tanto della sua prospettiva storica, come della costruzione concettuale dei problemi, facendo allo stesso tempo una breve sintesi delle posizioni fondamentali.

Questa tensione tra lo storico e il concettuale è di fatto pienamente cosciente nel

* Traduzione dallo spagnolo di Paolo Scotton.

suo libro. Già fin dall'introduzione, Scattola cerca di descrivere circoli concentrici di diversa ampiezza concettuale, fino ad offrire un senso proprio e, soprattutto, speciale, che attribuisce all'espressione "teologia politica". Nonostante questa operazione non sia esente da complessità, è da questo punto che intendo partire per spiegarla. Il senso ampio permette a Scattola di mostrare la perennità quasi antropologica delle implicazioni politiche che possiede ogni religione, così come le connotazioni religiose che possiede ogni politica. La leva che conduce a restringere progressivamente questo circolo ampio è la differenza tra religione e teologia. Si tratta di un passaggio che riguarda anche le versioni del problema che ci ha offerto Jan Assmann, come vedremo. Di fatto, la teologia implica ciò che egli definisce come "religioni secondarie", le quali non si limitano solo ad ordinare il mondo della vita, ma producono anche uno sguardo riflessivo, critico, meditato e autocosciente su questo stesso ordine. Religione primaria è il mondo della vita. Teologia è la riflessione cosciente. In verità, il dinamismo della teologia può essere individuato nel problema di pensare il monoteismo nella sua relazione con gli aspetti plurali del mondo. Anche nella teologia pagana, nel senso in cui essa è presente nell'ellenismo, alberga infatti questa tensione tra un Dio e il mondo plurale, e da questa tensione prende le mosse la disciplina ermeneutica che ogni teologia ha in sé. Jan Assmann nella misura in cui, seguendo Freud, ha ricercato le origini della religione monoteista, ha potuto proiettare una teologia anche nel mondo egizio: una riflessione teologica il cui elemento secondario fu forzato dalla necessità di differenziarsi dal politeismo totemico degli anteriori egizi. Una volta in più, la questione della pluralità. Come sappiamo da Assmann, questa teologia monoteista impose un significato imperiale di dominazione mondiale che ereditò il Dio di Israele, le cui trasformazioni storiche ancora godono di energia. In questo stesso senso, personalmente ho ritenuto che la teologia politica sia sempre imperiale. Credo che questo fatto disarticolò in parte la visione schmittiana, però di questo parleremo in seguito.

Allo stesso tempo disarticola un po' anche la prospettiva di Scattola, in un significato preciso, anche se minore. La sua progressiva concentrazione dal senso ampio al senso speciale, passando per il senso proprio, non solo fa leva sulla teologia, contro le religioni primarie proprie del mondo della vita. Allo stesso tempo si muove per via

dell'impulso del concetto di *occidentale*, come se la teologia fosse precisamente una forma occidentale, proprio come la politica. «Politica in senso proprio, cioè occidentale»¹ dice una volta. Per Merio, in analogia con la teologia, il significato occidentale della politica è sempre anche quello di una politica secondaria. Ci dice così che il significato occidentale della politica implica «non solo che si faccia, ma anche che si pensi la politica»². Tuttavia, se teologia è monoteismo – e quest'ultimo si è dovuto imporre sul politeismo totemico, implicando l'incorporazione di gruppi umani in una dimensione imperiale – allora ciò che successe con gli imperi Inca e Azteca, con le loro complesse riflessioni riguardo al grande anno solare, e le loro esigenze di superamento delle religioni totemiche, come nell'antico Egitto, ci testimonia la presenza di una politica riflessiva, pensata e critica, con tutte le sue contingenze e rischi coscienti. La nostra conoscenza di questi imperi ci consente di ampliare il significato della teologia intesa come religione secondaria, e di politica intesa come azione riflessiva di integrazione imperiale di gruppi umani all'interno di un percorso non occidentale. La politica come riflessione della pratica di governo non sarebbe infatti un “evento storico” unico e irripetibile nella storia umana, né l'occidente possiederebbe facilmente tale privilegio. Questo permise, a coloro che scoprirono quegli imperi americani, di comparare il loro successo in termini di civilizzazione con quello dell'impero occidentale.

Tuttavia questo è un dettaglio di poca importanza. In realtà non è molto distante dalle considerazioni dello stesso Scattola. La differenza risiede nella qualificazione, come vedremo ora. In ogni caso, definendo il significato ampio della teologia politica, Scattola suggerisce che: «Considerate da un punto di vista ampio, tutte le comunità umane possiedono una loro teologia politica, giacché tutte stabiliscono un qualche nesso tra la specializzazione in ruoli e certe loro forme mitiche e rituali»³. In questo senso ampio, conclude Scattola con ragione, non ha spazio un uso storico rilevante del concetto di teologia politica. Ritengo decisivo questo punto. Un concetto di teologia politica che non possiede un uso storico preciso è chiaramente una disfunzione. Qui,

¹ M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007 (di seguito TP), p. 8.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 9.

con questo significato ampio, siamo condannati ad una antropologia dispersa.

Quello che suggerisco, tuttavia, ha a che vedere con il significato proprio della teologia politica. Per questo io direi che le società imperiali monoteiste (o con un elemento monoteista centrale, come le teologie solari) non solo possiedono una teologia politica in senso ampio, ma anche in senso proprio. Per questo, ogni teologia politica imperiale permette una formulazione storiografica chiara, qualcosa che Scattola non ha contemplato. Adottando questa prospettiva, potremmo assegnare un ambito concreto e preciso al senso proprio della teologia politica. Scattola non sempre lo differenzia, e per questo rimane un po' sul generico. «In senso proprio o stretto si considerano come teologia politica solo quelle esperienze storiche che elaborano il nesso tra trascendenza e ordine umano attraverso la riflessione razionale»⁴. Per Merio queste elaborazioni non hanno bisogno del nome di teologia politica, però implicano in qualche modo la partecipazione alla sua geografia concettuale, e pertanto includono materiali concettuali come la sovranità, il potere supremo, l'ordine e la rappresentazione. In effetti, nessuna trascendenza ordina l'immanenza senza il concetto di rappresentazione, in un senso vicariale, filiale, patrimoniale o carismatico. Secondo me è questo il caso delle teologie politiche imperiali, la cui elaborazione iniziale in Occidente fu promossa dagli stoici che conobbero l'impero di Alessandro, e che in seguito proiettarono queste idee di monarchia orientale sulla Roma imperiale, e da qui all'idea imperiale occidentale. Però, allo stesso tempo, questi contribuirono a formare le teologie egizie, studiate da Assmann, con la loro proiezione sul senso della confederazione tribale imperiale dell'antico Regno di Israele, studiato da Weber, e senz'altro anche la teologia politica imperiale degli aztechi – autocosciente, secondo le testimonianze lasciateci da Alvarado Tezozomoc –, o la teologia politica imperiale inca, trasmessa nelle sue linee principali da Garcilaso Inca de la Vega.

Sono piuttosto minuzioso e preciso nel trattare questa problematica perché desidero mostrare la ricchezza dell'elaborazione metodologica di Merio, per quanto personalmente creda che debba essere percorsa con alcuni aggiustamenti. Se passiamo

⁴ *Ibidem*.

ora alla teologia politica in senso speciale, ci imbattiamo nella stessa ricchezza e nella stessa necessità di alcuni ritocchi, e ciò darà maggior significato al nucleo del mio intervento, come vedremo. In senso speciale, Merio restringe l'uso della teologia politica a «quei fenomeni che esplicitamente portano questo nome»⁵. La teologia politica in senso speciale studierebbe quindi le forme di ordine politico (sempre imperiale) che si sono date esplicitamente tale nome, o che si sono riconosciute in esso come critiche o sostenitrici. Certamente alcuni dei fenomeni storici che si includono nel senso proprio, ricadrebbero anche nel senso speciale. Alcuni teorici della monarchia imperiale romana, usando materiali neostoici orientali, parlarono propriamente di una teologia politica. In questo caso sarebbe un senso proprio e speciale. Merio lo riconosce quando sostiene che «la storia del nome comprende infatti solo una frazione del concetto in senso proprio»⁶, anche se il senso in cui afferma questo è distinto. Io suggerisco che il senso speciale, la teologia politica espressamente detta, è un frammento della lunga storia della teologia politica in senso proprio. Ciò che suggerisce Merio in questo passaggio è che un approccio come quello di Joachim Ritter è meno essenziale, nel senso di meno capace di darci il senso speciale, rispetto a quello della storia concettuale di Koselleck. Con chiarezza vediamo che la storia onomasiologica di Ritter è solo una parte della storia semasiologica di Koselleck. Entrambe, per Merio, sarebbero parte del senso speciale. Per me, vi è una storia del senso proprio che già porta con sé il nome esplicito di teologia politica nelle fonti. Questo mi spinge a preferire un senso speciale più elaborato di teologia politica. Nel suo senso speciale, non parliamo di teologia politica solo perché essa fa la sua comparsa con questo nome.

Per Merio, l'approccio onomasiologico di Ritter offrirebbe l'*estensione* del senso speciale della teologia politica. L'approccio semasiologico di Koselleck ci darebbe invece l'*intensità* di tale concetto. Questa seconda prospettiva è quella decisiva, tra le altre ragioni per il fatto che non è obbligatorio che appaia espressamente la parola perché si dia il concetto. Riducendo la dimensione onomasiologica, questa può darsi in senso proprio o speciale. Il problema, come suggerisce Merio, è un elemento che

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 10.

risiede nel nucleo logico che elabora la riflessione riguardo al nesso tra ordine e trascendenza. Come abbiamo visto, questa relazione si dava già in tutta la teologia imperiale in senso proprio. Il senso speciale deve dirci qualcosa di più. E questo non può darsi, come ritiene Scattola, nel fatto di non essere una parte della politica, quanto piuttosto nel «comprendere la sua totalità, perché tocca il problema fondamentale dal quale essa viene generata come dalla sua essenza o origine»⁷. Ovviamente, questo succede anche nelle teologie politiche imperiali in senso proprio. Anche loro, attraverso il vicario, il figlio del dio sole o i suoi eredi, spiegano l'origine del nuovo potere. Pertanto, ancora non abbiamo raggiunto un significato speciale della teologia politica che si differenzi logicamente dal significato proprio. In questo modo la comparsa del nome è neutralizzata.

E qui è dove considero che Merio abbia introdotto Koselleck in un modo che mi sembra piuttosto limitato. Mi piacerebbe dire che dietro questa questione apparentemente minore e metodologica, si dispiegano complessi problemi storici. La mia tesi, così come l'ho difesa nel mio libro *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, è che l'impero romano sviluppò e diffuse una teologia imperiale in senso proprio. Affrontò la necessità di fondare teologicamente un ordine unitario tra popoli dotati di mitologie politiche, e con lo stoicismo affinò il suo concetto di Dio supremo che ebbe bisogno di rappresentanti personali deificati in un modo o in un altro. Ho chiamato il processo di questo raffinamento, da Caligola a Marco Aurelio e Costantino, teologia politica imperiale, intesa come dottrina del patrimonialismo teologico imperiale. Chiaramente concordo con le tesi di Ernst Topisch e Assmann, i quali vedono nella teologia politica in senso speciale e nel suo lungo divenire storico un cammino di mimesis dalla politica alla teologia, e dalla religione alla teologia⁸. In questo non sono schmittiano. I concetti teologici molte volte sono mimesi di concetti politici teologizzati. Per me, la teologia politica speciale ha a che vedere con avvenimenti della storia di questa mimesi e con il suo nucleo logico. Ora, nella scrupolosa mimesi del

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 28.

patrimonialismo teologico imperiale romano che organizzò il cristianesimo trionfante, si produsse una divisione di poteri che non si formalizzò mai del tutto. Questa divisione che non si formalizza mai del tutto, nella quale si riflettevano le tensioni tra immanenza e trascendenza, è un fatto unico nella storia mondiale, e fa della teologia politica, che si realizza all'interno di questa cornice unica, una teologia politica speciale, instabile, in tensione insuperabile. Per quanto l'Occidente erediti l'idea imperiale, non può realizzarla al di fuori di una divisione di poteri che il cristianesimo ha reso endemica nella nostra storia. Questa è la chiave del suo caratteristico dinamismo, che non conosce lo stato di equilibrio o di riposo assoluto in un punto, come succedeva nel caso delle teologie imperiali in senso proprio. E non poteva conoscerlo perché la teoria non può mai regolare la lotta storica tra forze e poteri in divisione. Questa è la ragione la cui conseguenza Merleau-Lucy individua con rigore in un passo: «il calcolo logico non si chiude mai in un circolo perfetto [...], rimane aperto su qualcosa che esso presuppone come condizione della sua razionalità, ma che non può definire in una procedura»⁹. Ciò che rimane aperto è la divisione dei poteri sulla base dell'accettazione di una trascendenza (che dovrebbe implicare unità). Questo paradosso, una trascendenza che non può manifestarsi come un solo potere nell'immanenza, è l'enigma che introdusse il cristianesimo. Chiaramente, questa è la questione fondamentale. La divisione dei poteri tra l'ambito del sacro e il profano generò un'apertura teorica che non può chiudersi, né può essere prevista né definirsi nel procedere storico. Lì risiede la base della nostra storicità come società. Questo è lo specifico dell'Occidente. Questo è il senso speciale della teologia politica. Questa divisione condusse forzatamente la riflessione specificamente filosofica, propria della filosofia politica, circa l'essenziale della comunità politica, del suo significato irriducibile alla comunità religiosa, dei suoi mezzi leciti di attuazione, delle relazioni tra la comunità di salvezza e la comunità politica, le loro differenze, le loro funzioni, le loro forme di cooperazione, i loro limiti e l'impossibilità della riunificazione.

Da lì il ruolo cruciale di Agostino in questa storia della teologia politica speciale

⁹ *Ivi*, pp. 10-11.

della divisione dei poteri, con la sua complessa teoria delle due città. Complessa in quanto nel suo tentativo di definire ciò che caratterizza la città terrena dovette accettare gli ideali repubblicani di Roma, senza le basi della teologia civile dei romani. Di fatto il mondano non poteva fare a meno dell'ultraterreno in una sorta di dualismo gnostico, ma doveva invece integrarsi in questo, facendo del tempo un frammento dell'eternità, e del cosmo un momento del divino, come spiega Merio con una bella espressione, derivata da una profonda riflessione. Agostino pensò sempre ad un ordine naturale repubblicano che aveva bisogno di diffondere la ragione, però non una teologia civile specifica, e per questo ritenne sempre che questo repubblicanesimo romano fosse compatibile, in tanto in quanto espressione della natura nell'essere umano, con la fede. Privo della sua religione, il repubblicanesimo era normativamente compatibile con la città di Dio, dal momento che era ciò che più assomigliava all'ordine naturale in cui il cosmo rispecchiò l'archetipo divino nella sua purezza. È discutibile che questo repubblicanesimo potesse avere davvero un gran potere imperiale, senza ricadere in una teologia politica imperiale, e per questa ragione Agostino si mostra sempre a favore della Roma repubblicana. Tuttavia, anche assumendo l'evoluzione imperiale, tale patrimonialismo teologico ora era riservato ai vescovi cattolici. Pertanto, la relazione tra l'imperatore e i vescovi apostolici, e tra quest'ultimi e Roma, dava inizio alla sua storia di tensione, di lotta per definire la cooperazione funzionale tra due poteri irriducibili.

Non possiamo continuare su questo cammino, che Merio traccia con l'efficacia della sua erudizione nel secondo, terzo e quarto capitolo del libro. È sufficiente dire che la formulazione cristiana del problema implica la lotta costante, derivata da questo carattere non chiuso della divisione dei poteri. Questa lotta ha due limiti invalicabili: il potere religioso lotta con tutti i mezzi perché il potere civile non dia vita ad un cesaropapismo; mentre il potere civile lotta con fermezza affinché il patrimonialismo teologico del papa non dia vita ad una teocrazia. In mezzo a questa lotta crebbe il significato autonomo del regno, il senso religioso e imperiale della *res publica christiana*, l'erosione dei poteri imperiali, la mimesi imperiale del papato, etc. In questo senso posso affermare che la storia della divisione dei poteri è una lotta teologico-

politica, la lotta per la stabilizzazione di questa doppia teologia politica imperiale che significherebbe il trionfo dell'imperatore o dei papi posteriori a Gregorio VII, una lotta che era contraddittoria rispetto ai fondamenti stessi della società occidentale, allo stesso tempo romana e cristiana. La verità è che l'avventura della società cristiana fu quella della costruzione di una teologia politica speciale, con due candidati, tanto l'imperiale come il papale, quando dalle basi della stessa società cristiana era impossibile una teologia politica che unificasse i due poteri, ed era necessaria piuttosto una teologia politica che li ponesse in relazione.

Chiaramente tremo di fronte alle implicazioni storiche di questa tesi. Però dobbiamo superare la vertigine e dirigerci alla questione centrale della mia esposizione. Questa ha a che vedere con due momenti: Hobbes e il Novecento, che occupano il magnifico quinto capitolo del libro di Merio. E qui è dove credo che sia conveniente superare il triplice ordine metodologico che struttura il libro di Merio. Infatti, alla nozione speciale di teologia politica, che analizza le peripezie della storia cristiana della divisione dei poteri, conviene aggiungere un'ulteriore nozione: *il senso epocale della teologia politica*. In fondo, Merio ha affermato che

un discorso diretto su questo tema emerge solo per brevi momenti storici, separati da lunghi intervalli di silenzio. Anche questo un motivo per integrare il punto di vista della storia onomasiologica 'speciale' in una prospettiva più ampia, quella del contenuto concettuale ovvero della teologia politica in senso "proprio"¹⁰.

Notiamo qui una riflessione molto importante a cui è bene prestare attenzione. Seguendo questa idea di Merio credo che possiamo affermare che la teologia politica *speciale* occidentale risponde sempre a una logica di divisione dei poteri (mentre, al contrario, la teologia politica *propria* è imperiale in quanto concepisce un potere supremo unico, indiviso). Questa duplicità speciale produce una variazione continua del problema delle forme di conciliazione e cooperazione. Tuttavia, a volte questa disputa esplode in modo esplicito, centrale, concentrato, cercando esplicitamente la soluzione nell'unificazione sostanziale dei due poteri. Questo genera il significato epocale della teologia politica. E questo significato si apre il cammino quando tale superamento

¹⁰ *Ivz*, p. 29.

sostanziale della divisione dei poteri occidentale raggiunge la propria dimensione centrale, capace di organizzare l'intera epoca. Come è lecito supporre, questo fatto va associato alle peripezie dell'idea imperiale forte, alla sua capacità di riunificazione di tutto il potere, alla sua pretesa di irreversibilità (questo è infatti un'epoca, una soglia di irreversibilità). Di fatto, solo quando quest'idea imperiale forte entra in campo si mette in discussione la struttura della divisione dei poteri propria della storia occidentale. In sintesi, il senso epocale della teologia politica è coinvolto nell'irruzione di aspirazioni a poteri totali con pretese di irreversibilità. Questo non significa che l'irreversibilità si ottenga davvero. Sappiamo cosa rimase dei mille anni dell'impero di Hitler, dei mille anni di tutti gli imperi. Una conseguenza è che la teologia politica nel suo significato epocale, per nostra fortuna, non arriva a definire epoche. Il concetto di epocale, in questo caso, come aggettivo qualificativo della teologia politica, invoca un tempo breve all'interno del tempo lungo della vera epoca irreversibile: quella moderna.

Abbiamo qui un'ulteriore e più perfetta applicazione della metodologia di Koselleck. Ora, nel suo significato epocale, possiamo applicare il concetto di teologia politica nella sua duplice dimensione, di indice e fattore, ad una dimensione di temporalizzazione: è l'indice che mostra i vantaggi e la necessità dell'unificazione dei poteri politici e religiosi (e dei suoi derivati storici), e che esorta a produrla generando un'onnipotenza capace di stabilire un ordine totale, data la specifica temporalità critica in cui vive, vale a dire lo stato di eccezione apocalittico, di accelerazione del pericolo della fine, e la scissione della comunità in due dualità che ereditano la figura di Cristo e dell'Anticristo, dell'amico e del nemico. Non si tratta di una matrice di secolarizzazione di concetti teologici in giuridici. Si tratta piuttosto della *ripetizione* della matrice per cui si dissolve la divisione dei poteri dell'immanenza nello schema dell'irruzione (seconda Venuta) del potere trascendente sovrano della storia, quando l'alterità tra trascendenza e immanenza viene superata dall'irruzione del tempo finale apocalittico.

Per questo motivo Hobbes è il teorico dello Stato alla fine dell'impero europeo nel 1648. Il giudizio che esprimo deriva dalla tesi che ho difeso nel mio libro *Imperio, reforma y modernidad*, vale a dire che il cristianesimo di Lutero, nuovamente, aspirò

a distruggere la forma imperiale, sia che questa si desse nella figura dell'imperatore del Sacro Romano Impero Germanico, che nella figura del Papa. In questo senso, desideravo allo stesso modo ridefinire e aggiornare il significato delle due città agostiniane, i loro differenti fondamenti, le loro possibilità di cooperazione, i loro ambiti specifici di attuazione, la loro reciproca supremazia e il loro ordine possibile, sempre a patto che le due comunità riconoscano di sottostare ad una comune, anche se funzionalmente diversa, origine divina. Da questo punto di vista, l'unificazione dei due poteri in un Leviatano rappresentava un orizzonte non previsto nella teoria della Riforma. Hobbes non è il culmine della Riforma. Non è né cattolico né riformato, e poteva valere per l'epoca di Isabella I, però non per l'epoca inglese rivoluzionaria, con protagonismo calvinista, che egli principalmente desiderava neutralizzare. Hobbes è la nuova soluzione alle tensioni assolute della divisione dei poteri riattivata dalla Riforma, che si produsse lì dove questa non abbracciò la soluzione calvinista svizzera, britannica o nordamericana della divisione dei poteri, la quale avrebbe condotto alla differenza tra società civile e Stato. Questo spiega la giusta tesi di Schmitt secondo cui la fortuna del Leviatano non si produsse nelle isole, quanto piuttosto nel continente. Definì l'ordine della terra e si impose dappertutto tra i paesi luterani, non tra i paesi cattolici, in cui la supremazia papale impedì la riunificazione dei poteri. Per questo le amicizie di Schmitt con i cattolici tradizionalisti spagnoli come Álvaro D'Ors sono amicizie di convenienza politica, non teoriche. Hobbes è anticattolico e offrì la sua soluzione per superare l'instabilità specificatamente luterana nel contesto del regime patrimoniale cui dette forma.

Sempre centrato in Hobbes, Schmitt dovette rappresentarsi il XVII secolo come non cattolico, come una forma di secolarizzazione. Se la teologia politica nella sua dimensione epocale iniziale è una struttura di secolarizzazione, non può essere cattolica, quindi il cattolicesimo, con la sua fantasia di un potere papale, solo può essere visto come un *katechon* della secolarizzazione. Resiste allo Stato come fonte di legittimazione ultima, originaria. Donoso Cortés sapeva che la secolarizzazione era un processo di demonizzazione. Non salvava un nucleo teologico sostanziale, al contrario, lo demonizzava. Non era un principio di analogia, né un parallelismo storico, categoria

che Merio utilizza con frequenza¹¹. L'analogia è un principio rinascimentale, mentre la secolarizzazione è un principio moderno, che implica non solo *Verweltlichung* in senso hegeliano (questo lo diffuse già il cristianesimo a partire dal papato di Gregorio VII), ma anche mondanizzazione diretta da una potenza mondana. Era la manifestazione dell'eterna invidia tra la potenza mondana del demonio verso l'ordine perfetto di Dio, la chiave di questa mimesi storica alla quale facevamo allusione in precedenza. La potenza mondana verso l'inevitabile, l'unica cosa che sa fare il demonio, l'unica cosa che può fare: imitare Dio. Prendere i suoi concetti e utilizzarli per distruggere il mondo. Donoso Cortés non vedeva nulla di cui si potesse far uso in questo processo d'inversione che più tardi Nietzsche avrebbe ammirato, seguendo il cammino aperto da Proudhon. Con lucidità Donoso Cortés vide che tale pensiero non distruggeva Dio, ma che si appropriava di lui. Questa deificazione del mondano era patogenetica e Merio lo comprende molto meglio di Schmitt, il quale si avvicina a Luzbel attraverso lo scetticismo di Baudelaire¹². Sottomesso alla provvidenza, amato da Dio come la prima ribellione di Luzbel, poco dopo vedremo l'insegnamento pedagogico che avrebbe accompagnato questo processo ad opera della Russia e degli Stati Uniti. Gli autentici discepoli di Donoso, come Ramiro de Maeztu, concepirono la deificazione dello Stato come l'effetto della secolarizzazione, e condannarono il Secondo Reich in quanto culmine di tale processo demoniaco di inversione, trasferimento e appropriazione. Chiamamente, lo intesero come il culmine del processo protestante di spoliazione dei beni materiali e spirituali della Chiesa. Tuttavia, il parallelismo della secolarizzazione dei beni materiali e spirituali a favore dello Stato non si diede nella Riforma originaria, né era da questa prevista. Gli uni e gli altri dovevano passare alla vera comunità di salvezza cristiana, alla *kirchliche Gemeinde*, non allo Stato. Che lo Stato finisse per esserne il beneficiario fu un'evoluzione propria dell'avventura occidentale dell'instabile divisione dei poteri. E questo fu ciò che Hobbes formalizzò.

Se ora andiamo all'altro significato epocale della teologia politica, quello di Schmitt, ci rendiamo conto del fatto che questi, rispetto a Donoso, voleva che lo Stato

¹¹ *Ivi*, p. 27, p. 158.

¹² *Ivi*, p. 158.

continuasse ad essere il motore del processo di secolarizzazione moderna. Schmitt voleva ripetere Hobbes. Assumendo questo processo della «secolarizzazione positiva»¹³, Schmitt abbandonò il punto di vista cattolico. Se la teologia politica era una struttura di secolarizzazione che salvava positivamente ciò che di valido vi era nella teologia a favore dello Stato, e Schmitt lo accettava, si rendeva allora evidente che non stesse pensando di reintrodurre nella vita politica uno schema cattolico. Schmitt desiderava piuttosto insistere sulla struttura positiva della secolarizzazione, superare la sua dimensione negativa, le sottrazioni e le assenze, completarla come processo, superare la mera sociologia dei concetti per assumere pienamente una metafisica dei concetti, capace di mantenere intatto il senso del sacro, per continuare così a beneficiare lo Stato come erede mondano della teologia. In questo modo riattivò nella sua epoca il senso epocale di Hobbes, proprio perché gli sembrava limitato. In effetti, entrambi gli autori si basavano sull'idea che Dio è morto, ma nessuno dei due lo poteva dire apertamente. Entrambi desideravano dar vita con questo spettro a un erede, il dio mortale, lo Stato. Però vivevano in epoche distinte e attraverso i loro usi della teologia politica cercarono di definire epoche distinte. Per questa ragione le relazioni tra Hobbes e Schmitt sono attraversate da tensioni implicite sulle quali Schmitt non ha riflettuto, se non più tardi. Insomma, la teologia politica di Schmitt usò il senso epocale di quella di Hobbes, però per produrre un'epoca distinta, una perfezione inedita del potere unificato, e lasciar così definitivamente indietro l'epoca della divisione dei poteri, chiudendo la parentesi che Agostino aveva aperto dopo aver liquidato Eusebio di Cesarea. Peterson protesterebbe con energia di fronte a questa operazione. Non vi è un unico senso epocale della teologia politica, nonostante uno dei contenuti ideologici dell'epoca di Schmitt sia il tentativo di unificare questi due significati in un'unica teoria della modernità, intesa come teoria delle neutralizzazioni e anti-neutralizzazioni dello Stato.

Entrambi fallirono. La modernità non si può definire a partire dalla teologia politica in senso epocale. Questo senso epocale sorge dal tentativo di superare una crisi

¹³ *Ivi*, p. 164.

della divisione dei poteri nel seno della società occidentale, nel senso di una riunificazione definitiva. Questo significato epocale può prodursi nel tempo della modernità, o no. Come ideologia si dette nel caso di Federico II, Dante e Marsilio, in quel tempo che cerca di dare alla luce la modernità fino a Carlo V. Chiaramente, la teologia politica in senso speciale, come comprensione della forma di definire il *potere supremo* nel seno della divisione dei poteri, si darà con Giovanni di Orléans o Bellarmino, con Incmaro di Reims o Innocenzo III. Senza dubbio qui dovremmo ricordare i suoi critici. Però non è la stessa cosa cercare di spiegare le relazioni tra poteri diversi e assicurarne la cooperazione a partire da una teoria della *plenitudo potestatis*, o aspirare alla loro definitiva unificazione. Quando si aspira a questa unificazione dei poteri come soluzione è quando la teologia politica assume un senso epocale. Quando usa come concetto politico la battaglia storica con un gioco complesso di indice e fattore destinato alla riduzione della divisione dei poteri in favore del potere totale. Però l'ideologia non definisce epoche. Può ripetersi, però non può dar luogo all'irreversibilità.

Quando con queste riflessioni torniamo a Schmitt, ci rendiamo conto del fatto che nel suo uso della teologia politica alberga un senso passeggero di epoca. Chiaramente, fu solo capace di identificarlo nel *Glossarium*, quando comprese che già si trattava di un'epoca passata e poté fare da Epimeteo cristiano di se stesso. Identificò quindi quell'epoca come quella propria del Genio, della *Gestalt*, quello spettro di un dio demoniaco, quello proprio dell'epoca prometeica. Ho analizzato questi testi in una pubblicazione coordinata da Duso e nel mio epilogo all'edizione spagnola delle *Respuestas en Nüremberg*. Adesso il libro di Merio mi permette di inquadrare questa idea in una conversazione con il nostro caro amico. Nemmeno nella comunità dei pensatori si muore. E in questa conversazione, che può essere quasi infinita ed eterna, mi permetto di introdurre un nome che mi risulta indispensabile per comprendere tale epoca, oltre la stessa memoria epimeteica di Schmitt, e con essa la dimensione epocale della teologia politica. Si tratta di Hugo Ball. Fu infatti questo amico di Schmitt che stabilì due principi decisivi per l'epoca nella sua *Critica dell'intellettuale tedesco*. Il

primo già era stato esposto da Weber nella sua polemica con Harnack, e poi fu accettato da Plessner. Lutero era stato una catastrofe politica per la Germania. Tutti furono d'accordo con questo. Questa catastrofe fu doppia. Da un lato aveva depoliticizzato i tedeschi a favore di una relazione immediata con la divinità, che centralizzava gli interessi profondi e intimi dei tedeschi nella teologia. Però, dall'altro, lasciava le mani libere al potere temporale feudale, che faceva affidamento sulla profonda indifferenza dei suoi sudditi, e si sacralizzava come potere voluto da Dio¹⁴. Ball sapeva abbastanza per ricordare che l'aspirazione radicale di Lutero era quella di dividere in modo radicale i due poteri¹⁵. Chiaramente, si potrebbe dire allo stesso modo che Lutero considerò necessaria la mediazione della comunità per la santificazione, e che il suo senso religioso non faceva un patto con la solitudine. Tuttavia Ball dimenticò di spiegare come, a partire da tali premesse, si era arrivati a questo effetto di individualismo, solitudine, intimità, indifferenza politica e sacralizzazione del potere temporale. Questo si consumò in un processo storico, non nel processo ideologico concepito da Lutero. In questo modo si proiettò su Lutero la successiva esperienza del pietismo e la figura di Kierkegaard.

Schmitt condivise queste impressioni e molte altre su cui non posso dilungarmi. La prima cosa di cui si aveva bisogno era una nuova Chiesa che riavvolgesse il cammino del luteranesimo, il quale ora non serviva a nessuno. Per questa ragione, prima di tutto, lottò intrepidamente contro la coscienza interna, origine del libero arbitrio, la quale rappresentava una dottrina specificatamente riformata, e tacciò il neutralizzatore Hobbes di mancanza di consequenzialità logica per il fatto di mantenere tale

¹⁴ Cfr. questo piccolo frammento, anche se somiglianze di questo tipo si possono incontrare a decine: «Da Lutero a Rathenau, gli spiriti più eminenti hanno contribuito a rafforzarli, accontentandosi della "libertà intelligibile", che, si chiamasse musica, trascendenza, *civitas dei* interiore o "libertà del cristiano", finiva per rappresentare un'abdicazione volontaria o forzata e perfino cospirazione intristita, servile, contraria all'etica universale», H. Ball, *Critica dell'intellettuale tedesco*, tr. it. di P. Taino, Pasion di Prato (UD), Campanotto, 2007, p. 161.

¹⁵ «La sicurezza democratica, con cui Lutero si presenta» non negata da Ball. Questo Lutero iniziale, radicale, che accese il cuore dei futuri anabattisti, gli pare genuino. Fu la sua evoluzione ciò che, al contrario, gli parve intollerabile. «Dov'è rimasta la distinzione tra fra la legge e il Vangelo, fra l'autorità esterna e quella interiore, che Lutero espose nel 1517? [...] L'aver codificato la distinzione fra legge e Vangelo ha dato fama a Lutero [...] La separazione tra Stato e Chiesa non potrebbe essere formulata più chiaramente, eppure a tutt'oggi non l'abbiamo.», H. Ball, *Critica dell'intellettuale tedesco*, pp. 37-38.

principio riformato nel suo Leviatano. Chiaramente, ritenne con Ball che questa coscienza interiore fosse la conseguenza del filo-giudaismo di Lutero, che seppe mascherare con i suoi attacchi antisemiti. Come disse Ball, lì si produsse una congiura giudaico-riformata. La conseguenza fu l'indifferenza, la mancanza di impegno rispetto allo Stato, nonostante questa sacralizzazione. Si aveva ora bisogno, pensava Ball, di una nuova chiesa capace di dar vita ad una comunità che resistesse contro lo Stato. Il suo eroe fu Müntzer, il quale precisamente voleva unificare tutti i poteri nella comunità dei santi, ed aggrapparsi ad una visione apocalittica che non poteva concepire la divisione dei poteri, quanto piuttosto la loro dissoluzione. Così forgiò la teologia politica del messianismo contemporaneo di cui vivono Benjamin e Taubes.

Schmitt non seguì il vecchio amico lungo questa strada, Ball dava infatti chiaramente priorità alla nuova chiesa rispetto a qualsiasi altro ordine. Ciò che fece Schmitt fu esattamente il contrario. Vale a dire dotare lo Stato di tutte quelle formulazioni della teologia che gli mancavano per incorporare in sé tutti i poteri che la vecchia chiesa cattolica, anteriore alla Riforma, aveva sulla sua coscienza. Fece l'opposto di Ball. Di quest'ultimo utilizzò la critica al luteranesimo, però invece di concepire la dimensione messianica della chiesa dei santi anabattisti, cercò di dotare lo Stato di questa dimensione spirituale che il cristianesimo non le aveva mai dato prima, eccetto nel momento di Costantino ed Eusebio. Per questo completò il processo positivo di secolarizzazione e proiettò sullo Stato la totalità teologica della forma cattolica romana, con la sua gloria, la sua infallibilità, il suo prestigio, la sua flessibilità giuridica, la sua capacità di usare i *dictatus papae* e la sua capacità di guidare le coscienze. In questo modo completò il processo storico di sacralizzazione dello Stato che il cattolicesimo mantenne all'interno dei giusti limiti e che invece il luteranesimo non seppe contenere. In tal modo sperava, nel corso degli anni venti, di coinvolgere luterani e cattolici tedeschi nella difesa di uno Stato la cui impotenza aveva bisogno di questa rafforzata autorità di tipo ideologico, capace di presentarlo come comunità di salvezza. Come tutto ciò che è concepito come ideologia, questi non poteva raccogliere *tutte* le istanze reali dell'epoca, e per questo fallì. Tuttavia, anche come ideologia manifestava aspirazioni molto profonde, che si espressero finanche nella figura che li

portò al trionfo. Non è altro che un piccolo trionfo di Donoso Cortés il fatto che il trionfatore dell'epoca appaia nella riflessione epimeteica di Schmitt come *Diabolus*. Tuttavia Donoso non avrebbe dubitato nel vedere in Schmitt un altro piccolo diavolo che disegnava consapevolmente la forma Chiesa a vantaggio della forma Stato, il che avrebbe portato alla dissoluzione della prima nel secondo. Ricordo questo nome perché è l'ultimo che anche Merio richiama nel suo libro. E per concedere a lui l'ultima parola, citerò la sua ultima frase, che in un certo qual modo ci riguarda tutti, perché concerne la rivista *Filosofia Politica*: «A voler rovesciare il detto di Donoso Cortés, per il quale in ogni questione politica si celerebbe una questione teologica, si deve dunque concludere che sotto a ogni vero problema di *teologia politica* si trova sempre una domanda di *filosofia politica*»¹⁶. In effetti, si tratta della questione della divisione dei poteri.

¹⁶ TP, p. 211.

Teologia politica e secolarizzazione moderna

Giuseppe Duso

Nel volume dedicato alla Teologia politica Merio Scattola mostra, come in tutti i suoi lavori, la grande dote di dominare il campo problematico di cui si occupa, intrecciando una grande conoscenza e rispetto storico per le fonti con una tensione teoretica e una responsabilità intellettuale per il lavoro che sta compiendo. Spero di non far torto alla ricchezza e poliedricità del suo lavoro se mi limito in questa sede ad instaurare un dialogo con lui relativo alla linea teoretica che sorregge il suo lavoro di ricerca.

Il dialogo avviene nell'orizzonte comune in cui si è svolto gran parte del nostro lavoro, che ha per altro caratteristiche diverse. Tale consonanza traspare già nella Introduzione, dove si afferma che percorrere la storia del concetto di teologia politica fa tutt'uno con la pratica della filosofia: «anche per noi dunque, che ne ricostruiamo la storia dal suo punto estremo nel tempo, essa è eminentemente un esercizio di filosofia politica, forse il suo esercizio più proprio»¹. Dunque storia del concetto come filosofia politica e passaggio attraverso i classici – perché di questo nel libro si tratta – come un modo per pensare il problema (fare filosofia) di cui ci si assume tutta la responsabilità teoretica. Come è evidente, si tratta di un modo peculiare di condurre il lavoro dello storico del pensiero politico, ben diverso da quello in cui è solitamente inteso nell'ambito disciplinare della storia del pensiero politico².

La consonanza riguarda non solo il metodo della ricerca, ma anche l'oggetto specifico di cui ci occupiamo, la teologia politica, il cui problema viene considerato coincidere con quello stesso della filosofia politica: «ma allora si dovrà dire che la teologia politica, nel momento e nella misura in cui tocca il problema dell'origine, è, con ciò stesso, filosofia politica, e che tutte le sue diverse versioni sono state interpretazioni,

¹ M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007 (di seguito TP), p. 11.

² Il volume è inserito in una collana dedicata alla storia dei concetti, ma ciò che caratterizza questo volume di Scattola in relazione agli altri, che spesso praticano una storia delle idee, è l'identificazione del lavoro storico con l'impegno teoretico. Egli è filosofo, non solo per l'origine dei suoi studi, ma soprattutto per il carattere della sua ricerca storica.

manifestazioni, avvicinamenti al problema filosofico-politico fondamentale»³. E questo perché il problema dell'origine appare costitutivo del pensare: lo rende possibile e insieme impedisce che il procedimento logico si chiuda in un circolo compiuto, che di esso fornisca una ragione esaustiva. Al contrario, lo mantiene sempre aperto in un movimento di trascendimento che rende vana ogni pretesa di immanenza.

A questo nucleo teoretico e al dibattito sulla teologia politica che si è svolto a partire dal pensiero schmittiano si limita allora il mio intervento, in un dialogo che percorre alcune parti del testo (prevalentemente quelle dedicate al moderno e al senso più stretto del termine di teologia politica), e, nello stesso tempo, cerca di portare un contributo su alcune domande che emergono e sulla questione con la quale il testo si chiude.

1. Immanenza o trascendenza nel moderno?

L'impostazione storico-concettuale del libro permette di intendere un aspetto della politica moderna che si impone a partire dal pensiero di Hobbes. Mentre prima era comunemente affermato un ordine trascendente e il problema, dal quale pure si divaricavano vie diverse e anche confliggenti, era quello del modo in cui esso fosse rilevante per la società umana e politica, Hobbes «mise in questione il punto di partenza stesso, e dunque l'idea che l'ordine politico dovesse essere costruito in riferimento alla trascendenza e a un insieme di principi super- e transumani; l'ambito della vita terrena doveva ora essere invece del tutto secolare e la società un costrutto affatto immanente»⁴. L'atto di Hobbes, con cui si inaugura la concettualità politica moderna, consiste dunque innanzitutto in un *taglio*, una *Trennung*, nei confronti del pensiero del passato. Mentre prima la trascendenza svolge un ruolo determinante nell'orizzonte di pensiero nel quale viene a prendere significato la politica e si viene ad organizzare la società, con Hobbes compare una ragione che si pretende totalmente auto-

³ TP, p. 11.

⁴ TP, p. 113.

sufficiente e fondante in modo immanente la politica. Una tale operazione è resa possibile dal fatto che il fenomeno di *secolarizzazione* è congiunto alla nascita di una *scienza politica*, che esige di essere rigorosa e valida per tutti, e che si ispira alla geometria. Ciò che caratterizza la novità e la rottura con il passato di questa *nuova scienza politica* è la riduzione della ragione alla sua dimensione formale: è infatti una razionalità formale che deve fondare l'ordine e l'obbligazione politica, in modo tale da neutralizzare quella diversità tra le idee sulla giustizia che è causa di conflitto e di guerra. A questo stadio della linea che si sviluppa nel libro di Scattola si potrebbe affermare che in Hobbes non ci sarebbe teologia politica, in quanto l'ordine politico avrebbe il suo fondamento nella razionalità coerente del sistema che produce la sovranità, un potere immane proprio in quanto legittimato dalla volontà di tutti.

Non ci si può qui soffermare su questo dispositivo concettuale⁵; ricordo solo che l'esorcizzazione del perturbante riemergere della questione della giustizia, considerato fonte di conflitto, è resa possibile dalla costruzione di un potere comune mediante quel processo di *autorizzazione* attraverso il quale tutti si dichiarano *autori* della volontà espressa dall'*attore*, che esercita per tutti il potere del corpo politico. E questo altro non è che il primo movimento del concetto di rappresentanza, che compare nel XVI capitolo del *Leviatano*. Così si costruisce un dispositivo perfettamente immanente, in quanto non è più necessario cercare di determinare la giustizia in relazione ai suoi contenuti, e tantomeno riferirsi ad essa per giudicare il comando politico. Un tale potere comune, il potere sovrano, è concepito in modo tale da escludere alla radice la possibilità che vi sia tra gli uomini quel dominio che caratterizza il governo di qualcuno sugli altri. Infatti, il processo della sua legittimazione comporta che gli *autori* del comando siano proprio coloro che sono tenuti all'obbedienza. In tal modo l'obbedienza alla legge non appare come negazione della libertà degli individui, bensì la sua

⁵ Rimando ai numerosi lavori prodotti su questa moderna concettualità politica nell'ambito del gruppo padovano di ricerca sui concetti politici; si vedano almeno i volumi collettanei G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, e G. DUSO (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, ora in www.ciripge.it, che comprende anche contributi di Scattola, e per una esposizione sintetica, G. DUSO, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, ora in S. CHIGNOLA – G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 158-200.

realizzazione. Ci troviamo di fronte ad un processo in cui la coerenza appare prodotta dalla coerenza formale della nuova scientificità⁶, consistente in un circolo che si chiude con coerenza sul suo presupposto: un processo che può essere riassunto con il termine di *immanentizzazione*. Una tale scienza sembrerebbe allora comportare la fine della teologia politica.

Ma in realtà questo assunto appare affrettato, in quanto coglie solo un primo aspetto della questione e va problematizzato. Ciò si comprende chiaramente quando si passa alla lettura che Schmitt fa di Hobbes. Anche qui si riprende l'atto di chiusura immanentistica che ha inizio con la scienza politica hobbesiana, la cui efficienza consiste «nella sua capacità di evitare la domanda circa la verità e la giustizia e di risolverla in una procedura tecnica»⁷. Ancora “chiusura dell'immanenza” dunque. Ma, nella lettura schmittiana, Hobbes non può essere ridotto a ciò. La domanda su “chi giudica?” impedisce la riduzione dell'ordinamento giuridico ad una procedura formale di decisione e della politica a tecnica. Il sistema appare allora irriducibile al funzionalismo e al meccanicismo e appare improntato a un “personalismo giuridico”. Qui Scattola riprende l'ultima fase della interpretazione schmittiana di Hobbes – che va dalla nota del 1963 su *il cristallo di Hobbes* al saggio su *Il compimento della Riforma* – secondo la quale – secondo la quale l'ordine immanente appare aperto alla trascendenza. È significativo che nell'ultimo scritto, contro la riduzione del problema politico a tecnica, si equiparino le domande “quis judicabit?”, “quis interpretabitur?”, “quis interrogabit?”, che si possono riassumere emblematicamente in “chi decide?”. Infatti, se si ha consuetudine con l'analisi della logica dei concetti moderni della politica e si comprende l'unica genesi possibile del concetto di sovranità – esplicitamente nella versione hobbesiana, e implicitamente in quella rousseauiana – si può scorgere in tutti questi interrogativi il problema, di cui ora ci occuperemo, quello della *rappresentazione*. Infatti nel *Cristallo di Hobbes* ci sono due movimenti, quello discendente dalla trascendenza all'obbedienza e protezione, e quello ascendente, dal singolo protetto e obbediente alla trascendenza. È da notare, come lo stesso Hobbes sottolinea, che l'asse

⁶ TP, p. 120.

⁷ *Ivi*, p. 168.

mediano del diagramma, sia per la via discendente che in quella ascendente, è costituito dalla affermazione “*Auctoritas non veritas facit legem*”. Non possiamo non ravvisare nell’*auctoritas* gli elementi caratteristici della rappresentazione. Da una parte infatti essa appare aperta verso l’alto, verso la trascendenza, verso ciò che conferisce autorevolezza, ma dall’altra richiama il dispositivo della sovranità, secondo il quale l’autorità è frutto del processo di autorizzazione, cioè di quel movimento dal basso che caratterizza la rappresentanza.

Scattola legge in questo modo la ricapitolazione del problema della secolarizzazione da parte di Schmitt: ci sarebbe in primo luogo il fenomeno della “neutralizzazione” caratterizzante il mondo moderno, e in secondo luogo la risposta millenaria elaborata dalla Chiesa cattolica: queste due epoche si oppongono, ma in entrambe emerge «una domanda costante di trascendenza all’interno dell’immanenza»⁸. In un tale quadro viene problematizzato il concetto di secolarizzazione che compare in *Teologia politica*, in quanto il processo che tende a neutralizzare il sacro, ne mostra nello stesso tempo la necessità, in modo tale che l’elemento *teologico* appare come un modo di essere della politica, è cioè ad essa strutturale⁹.

Si tratta allora di comprendere come possa avvenire che la concettualità moderna centrata sulla sovranità si presenti come una soluzione di immanenza, ma, nello stesso tempo, resti aperta alla trascendenza, in modo tale che la prospettiva hobbesiana appare come il «frutto di un’epoca specificamente teologico-politica», frase che Scattola riprende dallo scritto sul *Compimento della riforma*¹⁰. O, detto altrimenti, come la sovranità (il modo moderno di concepire la politica) manifesti *nello stesso tempo* un’istanza di immanenza e un movimento di trascendenza.

⁸ *Ivi*, p. 169.

⁹ *Ivi*, p. 170.

¹⁰ *Ivi*, p. 169.

2. Due accezioni di teologia politica

Per tentare di rispondere a tale questione riprendo una proposta sulla teologia politica, avanzata da tempo¹¹, che tende a identificare in essa la natura stessa della politica. Tale proposta cerca di problematizzare, all'interno dello stesso percorso schmittiano, l'accezione di teologia politica esposta in *Teologia politica I*, che costituisce per la maggior parte degli interpreti il riferimento privilegiato o unico. In questa, l'analogia tra l'onnipotenza del legislatore con quella di Dio fa comparire come decisiva la cifra dell'assolutezza e del possesso della verità. E tale assolutezza riguarda sia il *teologico*, sia il *politico*. In questa accezione della teologia politica il sovrano sostituisce il trascendente e il divino con la sua decisione totalmente mondana. Il discorso diventa tuttavia più complesso se si tiene conto che il legislatore che dà il comando non viene dal cielo, ma è il prodotto di un processo razionale al quale è indispensabile il concetto di rappresentazione.

Che il sovrano sia *rappresentante* risulta evidente in Hobbes. Basti ricordare non solo che il sovrano, nel suo apparire nello scenario del contratto sociale, è definito per la sua funzione rappresentativa¹², ma che la genesi del corpo politico, mediante l'istituzione del sovrano, richiede che prima si spieghi come sia possibile concepire la realtà di una persona che non è naturale (la *persona civile*) a partire dalla moltitudine di individui uguali. E ciò avviene nel capitolo che precede quello del contratto sociale, nel quale si espone il concetto moderno di rappresentazione, che consiste, innanzitutto, nel movimento di *autorizzazione*. È proprio il dichiararsi *autori* da parte degli individui delle azioni che l'attore politico farà, a dar luogo, contemporaneamente e in un solo atto, al *commonwealth* e al sovrano, e a far sì che il comando di quest'ultimo sia assoluto, in quanto non ha niente che lo condizioni sopra e sotto di sé.

Ma questa funzione della rappresentazione per la produzione dell'unità vale anche

¹¹ Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003 (ora www.cirpge.it), pp. 174-195, a cui si rimanda per una analisi più ampia dei testi schmittiani.

¹² Per descrivere l'atto del contratto e il tipo di relazione che lega gli individui al sovrano sono infatti ricorrenti i termini di *autore*, *autorizzazione*, *persona*, e, come specificazione del sovrano, si usa l'espressione *Person representative*.

per quel Rousseau che si oppone ad Hobbes proprio in quanto nega la funzione necessaria della rappresentanza per l'affermazione della sovranità del popolo. Anche se Schmitt nella *Verfassungslehre* tende a distinguere i due principi di *identità* e *rappresentazione*, proprio seguendo la sua stessa argomentazione ci si può accorgere che l'identità del popolo non può essere immediata, ma, per porsi, necessita di un processo di *identificazione*, che comporta ancora la funzione rappresentativa. E questo avviene perché, come riconosce Hegel, in questi autori del diritto naturale il compito è pur sempre quello di passare da una moltitudine di volontà singole all'unità della volontà generale, e questo non è possibile senza quella messa in forma unitaria della molteplicità che altro non è che la funzione rappresentativa¹³.

Questa logica dell'autorizzazione comporta che il soggetto del potere sia *uno* e unico sia il comando, che vale per tutti ed è imputabile a tutti come autori di esso. Tale unità esclude ogni pluralità (ragione per cui l'immagine di una *sovranità plurale* o *divisa* è logicamente inconcepibile), anche nel caso in cui il legislatore sia inteso nella forma di un'assemblea che preveda la presenza di volontà diverse. Anche in questo caso, vale quanto Hobbes dice a proposito di un sovrano che non sia costituito da una persona naturale, ma da una assemblea: ciò che avviene in questa non è tanto l'accordo o la sintesi di una pluralità di differenze, quanto piuttosto, attraverso la regola della maggioranza (che appare totalmente consonante con la sovranità), l'espressione di un'unica voce, che è la voce del soggetto collettivo a cui tutti sono sottoposti.

Schmitt è ben consapevole della funzione della rappresentazione per la politica, ed è proprio seguendo la riflessione schmittiana sulla natura della rappresentazione che si può mettere a fuoco un senso più profondo in cui si può intendere la teologia politica, che non coincide con la pretesa assolutezza della sovranità sopra indicata e che tuttavia risulta per essa strutturale, se è vero che non ci può essere sovranità senza rappresentazione. Mi riferisco alla nota definizione della *rappresentazione* che si trova in *Verfassungslehre*, secondo la quale essa consiste *nel rendere presente ciò che*

¹³ Più volte sono ritornato su questo punto: cfr. G. DUSO, *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, saggio del 1987, ora in G. DUSO, *La rappresentanza politica*, in particolare pp. 158-167.

è assente, cioè in una relazione strutturale con l'idea, la quale tuttavia, in questo necessario movimento di *presentificazione* non è resa empiricamente presente, in quanto è, per sua stessa natura, irriducibile al piano della realtà empirica. È emblematica la reazione dei contemporanei, che indicano come una tale definizione sia contraddittoria e insieme richiami la teologia: è infatti Dio che, per natura, è eccedente la forza obiettivante del pensiero umano. Queste reazioni sono significative perché, al di là delle loro intenzioni, rivelano insieme la natura teoretica della rappresentazione (il legame tra contraddizione e idea), e la sua relazione con quell'eccedenza che in sommo grado è espressa dalla teologia.

Questa struttura della rappresentazione emerge negli scritti schmittiani che da *Der Wert des Staates*, attraverso *Cattolicesimo romano e forma politica*, arrivano alla *Dottrina della costituzione*. Essa appare connotare la politica, la quale non è riducibile a pura forza, ma comporta una continua implicazione dell'idea. Lo Stato appare qui necessario come attuazione di quel diritto che non si riduce ad un insieme di norme positive, ma è legato ad una istanza originaria di giustizia. In questo quadro emerge un significato di *secolarizzazione* che non è riducibile al *passaggio* epocale dal piano della trascendenza a quello dell'immanenza, ma che, al contrario, mostra impossibile un tale passaggio, in quanto indica quel movimento di relazione alla giustizia che è strutturale per il movimento stesso della politica, mai pacificata con lo *status quo* e la realtà empiricamente presente. Si tratta di un compito innegabile e nello stesso tempo, proprio in quanto strutturale, mai esauribile mediante una compiuta realizzazione dell'idea nell'esperienza. In realtà questo movimento di *trascendimento* rivela come impropri i termini di *trascendenza* e *immanenza*, in quanto l'idea opera proprio *nell'esperienza*, in modo tale che questa non è ciò che è se non mediante quell'operare, il quale tuttavia è tale proprio in quanto l'idea rimane eccedente e non si trasforma in oggetto immanente al nostro sapere (a una determinazione formale) o in una realizzazione empirica.

Questo significato di *secolarizzazione* viene illuminato da un altro termine chiave adoperato in questo contesto, quello di *Sichtbarmachung* (che indica l'atto del *rendere visibile*), consono al campo tematico del vedere che è implicato dai termini di

rappresentazione e di *idea*. Si tratta cioè del compito di rendere visibile l'idea, compito appunto strutturale e felicemente aporetico (tale cioè da rendere possibile l'*euporia*), in quanto è accompagnato dalla consapevolezza che questo movimento del rendere visibile l'idea è innegabile e nello stesso tempo mai compiuto, perché questa, per la sua stessa natura, rimane irriducibile a divenire *oggetto* del nostro vedere. Questo non significa che ci si trovi nel cerchio della cattiva infinità, perché proprio in quanto non è riducibile ad un momento empirico – proprio perché è *u-topica*, nel senso etimologico del termine: non ha cioè *luogo* nella realtà empirica – essa è produttiva (dunque reale) nella prassi e la muove costantemente senza che questa si possa acquietare nello *status quo* in cui ci si trova. Senza relazione all'eccedenza dell'idea per Schmitt non ci può essere politica.

3. La causa della pretesa immanenza della sovranità.

Mi pare che, se si intende questo nucleo teoretico della rappresentazione come caratterizzante la teologia politica, si riesca a rendere ragione e a problematizzare insieme quella accezione che, in *Teologia politica I*, la identifica con la sovranità. Certo questo percorso è accompagnato dalla consapevolezza che in questo modo è lo stesso pensiero schmittiano ad essere problematizzato in una direzione che va decisamente *Oltre Schmitt*¹⁴. Detto in modo schematico: il movimento di trascendimento (la rappresentazione), senza cui la sovranità non si potrebbe porre, e la pretesa assolutezza che la sovranità comporta – contraddittoriamente in relazione a quel movimento – possono stare assieme grazie alla ambivalenza che, secondo lo stesso Schmitt, caratterizza i concetti moderni. Questi, infatti, da una parte mostrano un movimento di trascendimento, e dunque manifestano una eccedenza di tipo metafisico, ma dall'al-

¹⁴ Riprendo qui la linea di ragionamento e di analisi contenuta in G. DUSO, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 41/2012, pp. 9-47. Si veda anche G. DUSO., *Más allá del enlace entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política*, «Conceptos Historicos», 6/2018, fascicolo dedicato al tema “*Más allá de Schmitt?*”, pp. 104-139.

tra, in quanto indicano elementi mondani e terreni, vanno nella direzione di una fondazione immanente¹⁵. Ho già avuto modo di avanzare un tentativo di spiegazione di questa ambivalenza indicata da Schmitt, che in realtà si risolve in una *contraddizione*, perché il concetto finisce per negare il movimento grazie al quale solo si pone. Credo che la ragione stia nel fatto che la razionalità formale moderna comporta che ciò che è da *rappresentare* non sia più l'idea di giustizia, quanto piuttosto il soggetto collettivo, la cui volontà è *in quanto tale considerata giusta*: in questo modo viene tradita l'eccedenza propria dell'idea.

Da una parte il soggetto collettivo può essere concepito a partire dalla moltitudine dei singoli solo mediante il processo di autorizzazione, grazie al quale l'unità è eccedente ed *altra* nei confronti della concreta realtà dei singoli: insomma il *popolo* non è realtà empirica, ma *idea*. Tuttavia, nel momento in cui diviene il soggetto legittimo, perfetto, della politica (e in questo percorso Rousseau costituisce il compimento della sovranità), esso riduce alla sua dimensione formale la questione del giusto, pretendendo di costituire il fondamento immanente della decisione politica, la quale è *giusta* in quanto da esso prodotta. E tale pretesa è presente sia quando si immagina che il popolo esprima direttamente la sua volontà (democrazia diretta), sia quando si ritiene che questa debba passare attraverso la mediazione del corpo rappresentativo (democrazia rappresentativa).

Non apre un orizzonte di pensiero diverso nemmeno la radicalizzazione schmittiana, secondo la quale «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». Tale affermazione non costituisce il superamento della razionalità formale che caratterizza la forma politica moderna, ma ne svela la radice. Non si tratta infatti della messa in questione della norma, ma di quella sospensione che fa emergere il segreto della sua produzione, che sta nella decisione costituente, senza di cui la norma non può porsi. Anche se le costituzioni moderne appaiono come vincolanti il potere che si esprime nel legislativo, bisogna ricordare che a partire dalla Rivoluzione francese non è pensabile

¹⁵ Cfr. la *Premessa* del 1924 a *Romanticismo politico* (cfr. G. DUSO, *Ripensare la rappresentanza*, pp. 29-34).

una costituzione che non comporti il soggetto legittimo che unico può porla, un soggetto che non è normato, limitato, in quanto è esso che produce i limiti (si ricordi la nazione come potere costituente in Sieyès). Alla base dell'ordine normato sta dunque una decisione che eccede la norma, che la produce e che può sempre riemergere sospendendola.

Allora la sovranità appare implicare un soggetto assoluto e onnipotente. Individualismo e assolutismo statale non si contrappongono, perché sono i lati della stessa costruzione logica. Se è vero che ciò comporta una relazione di dominio (anche nella democrazia concepita nell'orizzonte della sovranità), la causa di questo dominio non sta nel movimento di trascendimento, ma nel suo tradimento costituito dal soggetto *ab-solutus*, sciolto da ogni relazione e condizionamento; non nella teologia politica intesa nel significato sopra indicato, ma piuttosto nella pretesa di immanenza, costituita da un *Soggetto* che riduce a sé la questione della giustizia, in quanto questa dipende da chi agisce e non dal concreto di ciò che fa.

In questo modo si può comprendere come nella concettualità moderna, inaugurata da Hobbes, si intreccino insieme il momento teologico del trascendimento con la pretesa dell'immanenza. Ma tale intreccio non è pacifico: appare invece aporetico, in quanto la sovranità si pone solo grazie ad un movimento di trascendimento, e nello stesso tempo tende a negarlo trasformandosi in una fondazione immanente della politica. Questo si può dire nei riguardi dell'idea di giustizia. Il dispositivo concettuale del *Leviatano* nasce proprio per dare risposta alla questione del giusto (si ricordi la Prefazione del *De cive*); ma, nello stesso tempo, nel tentativo di fornire una risposta *sicura*, che valga per tutti (*scientifica*) al di là delle diversità delle opinioni, ritenuta causa di conflitto, tende ad esorcizzare proprio il ripresentarsi di questa questione mediante la quale solo ha potuto porsi.

Ma allora risulta che quella stessa struttura della rappresentazione, che viene in luce nella rappresentanza moderna, non è a quest'ultima riducibile; il che significa che non è riducibile al Moderno. Perciò, per intendere una tale relazione all'idea come necessaria all'esperienza e nello stesso tempo a questa eccedente, mi è apparso utile il

riferimento a Platone¹⁶, a maggior ragione se si tiene presente l'orizzonte della visibilità che *idea* e *Sichtbarmachung* richiamano. Nello stesso momento in cui, anche nel lavoro di Scattola, si fa coincidere la teologia politica con la *filosofia come problema dell'origine*, una tale teologia politica appare irriducibile alla sovranità, e dunque all'epoca moderna, in quanto fa emergere una problematica che, lungi dall'essere identificabile con il *moderno* (con il dispositivo concettuale con cui nel moderno si pensa la politica) lo mette piuttosto in questione: e non grazie ad una critica che si fondi su una verità ad esso esterna, ma ad una aporia tutta interna al dispositivo dei concetti moderni.

Una tale consapevolezza permette una riflessione sulla modalità di fare storia dei concetti che sta alla base del lavoro di Scattola. La considerazione della cesura, della *Trennung* che caratterizza la nascita dei concetti moderni non ha il significato della distinzione di epoche, del *passaggio* da un'epoca ad un'altra, epoche che avrebbero una loro consistenza e autosufficienza. Il *radicalmente nuovo* promesso dai concetti moderni riguarda *il punto di vista dei concetti moderni*, la loro pretesa, che appare tuttavia contraddittoria, in quanto in essi appare strutturale quel problema che tendono contraddittoriamente a negare. È il *problema* che si presenta nel passato, anche nel pensiero greco; non si tratta del tempo passato che è ritorna nel nostro, all'interno di una concezione che presuppone una pluralità di tempi, ma del problema che si pone in modo diverso nei diversi tempi: attingerlo non richiede un *ritorno* al passato, perché non è riducibile al passato, ma emerge proprio all'interno dei concetti moderni. E attingerlo appare necessario per pensare *oggi oltre* i concetti moderni.

4. La rappresentazione: categoria moderna?

Una linea di ragionamento come quella qui indicata non può non confrontarsi con la concezione che Jorge Dotti presenta della teologia politica, quale si delinea tra Hobbes e Schmitt, l'interpretazione schmittiana di Hobbes e la proposta di un originale

¹⁶ Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica*, pp. 40-50.

completamento di quest'ultima¹⁷. Infatti Dotti è uno dei pochi interpreti che non ravvisa la chiave della teologia politica nella assolutezza della sovranità, ma piuttosto nel nucleo strutturale della rappresentazione, consistente nella necessaria implicazione dell'idea nel pensiero e nell'esperienza, e dunque in un movimento di trascendimento che è *strutturale* per la politica. La consonanza tra le due letture della teologia politica risulta ancora più stretta per il fatto che Dotti considera la rappresentazione non solo come centrale per la politica, ma come “mediacion crucial” per l'esperienza umana in quanto tale. Tuttavia tale consonanza viene messa in questione dal fatto che Dotti ritiene che il movimento di trascendimento proprio della rappresentazione si realizzi pienamente nella sovranità e nel ruolo che questa assume nello Stato, non rintracciando in questo nesso le aporie che sopra sono state presentate. Conseguentemente la caduta nell'immanenza non sarebbe tanto il risultato della sovranità, ma piuttosto il suo tradimento che avviene quando la rappresentazione (*Repräsentation*), perdendo la sua finalità costituita dal giusto e dal bene comune si converte nella *Vertretung* di interessi particolari. Il confronto con una tale interpretazione appare perciò utile al chiarimento del tema della teologia politica nel Moderno e soprattutto al senso che essa viene avere per il nostro presente. Da una parte infatti sembra emergere sia per il pensiero, sia per le concrete esperienze politiche (di governanti e governati), il dovere di essere fedeli al nucleo originario della dimensione statale, contro contrapposizioni, resistenze e degenerazioni di tipo particolaristico; mentre dall'altra si presenta l'esigenza del superamento di un ordine politico legittimato dal nesso di rappresentanza e sovranità, alla luce del quale è stata pensata anche la costituzione democratica. Il confronto con i significati e la ricaduta sul presente che queste diverse modalità di pensare la teologia politica incentrata nella rappresentazione vengono ad assumere può fare emergere alcune indicazioni per il compito che compare in conclusione del libro di Scattola.

Per chiarire i punti in cui si incontrano i nostri itinerari, è innanzitutto rilevante

¹⁷ Tengo qui presenti insieme in modo particolare i saggi di J. E. DOTTI, *La representacion teologico-politica en Carl Schmitt*, «Avatares filosoficos», 1/2014, pp. 25-54, e J. E. DOTTI, *El Hobbes de Schmitt*, pubblicato originariamente in «Quadernos de Filosofia», 32/1989, pp. 57-69, e ora riedito nel fascicolo di «Conceptos Historicos» n. 6 del 2018, dedicato al tema “Oltre Schmitt?”, pp. 148-164 (da qui le citazioni).

notare come la rappresentazione sia considerata struttura dell'esperienza e del pensiero, e punto focale della teologia politica, nella quale dunque è ravvisabile il problema stesso della filosofia politica. Come è stato sopra detto, non si tratta tanto di trascendenza, ma piuttosto dell'implicazione della trascendenza nell'immanenza dell'esperienza, o meglio di quella tensione all'idea che risulta necessaria alla comprensione dell'esperienza e della prassi e nello stesso tempo al loro orientamento. Mi pare che anche nella interpretazione di Dotti venga a prendere rilevanza quella tematica dell'idea e della visibilità che è presente nei saggi schmittiani del secondo decennio del Novecento. Conseguentemente lo Stato non è inteso come mera macchina, ma come strumento necessario per la realizzazione nel secolo del diritto inteso come istanza di giustizia. Allora la decisione sovrana, in quanto implica la struttura della rappresentazione, non risulterebbe fondata nichilisticamente nel nulla, ma si imporrebbe per la necessità che la politica ha del riferimento all'idea di giustizia, e, nello stesso tempo per il fatto che l'idea non può essere obiettivata e posseduta in modo compiuto, ma dà sempre luogo a *immagini*, a realizzazioni contingenti.

Il nesso della rappresentazione appare così essere l'elemento strutturante della sovranità, e costitutivo (*vertebrador*) dello Stato: esso è da Dotti considerato come *verticale*, tale cioè da realizzarsi in un comando politico che viene sempre dall'alto. Naturalmente egli ha ben presente che nel processo del *Leviatano* che culmina nella figura del sovrano ha rilevanza il processo di *autorizzazione*, ma, con ragione, nega che in questo processo emerga un protagonismo dei cittadini e una vera fondazione dal basso – immanente – del potere; al contrario, in consonanza con Schmitt, ritiene che, in relazione all'atto del patto, il sovrano sia non solo risultato, ma anche presupposto.

La rappresentazione, identificata con la sovranità, appare in tal modo categoria *moderna*, che caratterizza quella concezione teologico-politica che nascerebbe con Hobbes e si compirebbe nel pensiero schmittiano. Lo Stato appare come la veritiera

espressione della innegabilità della struttura rappresentativa, di quella «decisione perenne che va imponendo realizzazioni immanenti dell'elemento trascendente»¹⁸, dunque dell'operare dell'idea nell'esperienza. E per tale decisa affermazione della trascendenza Dotti si riferisce appunto al *cristallo di Hobbes* e al saggio sul *Compimento della Riforma*.

Per questa identificazione senza riserve della rappresentazione e del teologico-politico con lo Stato, appare di particolare rilievo e nello stesso tempo di chiarimento, la sua proposta interpretativa di Hobbes, che definisce «di ispirazione schmittiana, anche se non si riscontrano in Schmitt indicazioni in questo senso»¹⁹. Essa ha alla sua base il significato che viene ravvisato nella figura dell'ateo. Ateo o "insensato" è colui che «nega che sia possibile un regime di giustizia come ordine imparziale nel quale si realizza un'idea di bene comune» che non si riduca all'egoismo dei suoi membri. Ateo è colui che nega il diritto e la struttura della rappresentazione affermando l'immediatezza delle relazioni naturali e dell'egoismo dei singoli. Ateo è colui che si oppone alla costituzione della *polis* giusta e del *Politico* (*das Politische*), della decisione che genera quella universalità artificiale che sradica l'antagonismo naturale. Ateo è infine colui che «nel suo cuore afferma che non esiste qualcosa come la giustizia»²⁰. Come si vede la funzione sovrana dello Stato e il movimento di trascendimento che implica l'idea di giustizia sono identificati.

Su tale figura, e dunque sull'argomentazione riguardante la transizione dal naturale al politico, si basa la sua proposta, che ravvisa la presenza dell'istanza trascendente non solo al livello alto della costruzione, cioè in quello del sovrano-rappresentante, ma anche in quello che sta alla base, cioè nello stesso scenario del contratto, da Schmitt destituito di valore, in cui sono gli individui i protagonisti. Infatti a motivare la decisione che porta gli individui a superare lo stato naturale e a istituire la società civile, a deporre il proprio interesse immediato e il proprio orgoglio per vivere nella *polis*, non sarebbe sufficiente il generico timore dell'altro o della morte, ma piuttosto

¹⁸ J. E. DOTTI, *El Hobbes de Schmitt*, p. 156.

¹⁹ *Ivi*, p. 160.

²⁰ *Ibidem*.

il “timore di Dio”, che coincide con la decisione per certi valori, in funzione dei quali si accetta che qualcuno, pur uguale a noi, decida sulla giustizia e realizzi quella protezione che permette di vivere in libertà. In questo modo, il riferimento al Cristo può essere visto anche, laicamente, come la rinuncia ad essere giudice sulla propria causa (rinuncia centrale nelle dottrine del contratto sociale), affinché regni un ordine giusto. Insomma nello stesso atto del contratto e, si potrebbe aggiungere, dell’autorizzazione, viene ravvisata una *scelta per la giustizia*, e dunque il movimento tipico della rappresentazione come implicazione dell’idea, che non sarebbe in tal modo confinata solo nell’esercizio del potere proprio del sovrano-rappresentante.

L’identificazione della rappresentazione con la sovranità trova poi il suo compimento da una parte, da un punto di vista teorico, nel modo in cui è da Dotti considerato l’attraversamento schmittiano del pensiero di Rousseau, e dall’altra, dal punto di vista della democrazia contemporanea, nel significato che viene attribuito alla legittimazione popolare del potere e alla partecipazione dei cittadini. Per il primo aspetto è, anche in questo caso, da condividere una analisi della sovranità che non considera l’opposizione di Rousseau al principio rappresentativo hobbesiano come una via di uscita da quest’ultimo, ma piuttosto come una innovazione che è insieme completamento della logica della sovranità²¹. A questo proposito mi pare che si possa dire, non solo che il popolo come potere costituente vive concretamente nella sua realizzazione che è lo Stato costituito, come dice Dotti, ma che la stessa azione costituente abbisogna in Rousseau della mediazione del grande legislatore, che svolge appunto una funzione rappresentativa. Perciò, conseguentemente, anche per Dotti, i principi di identità e di rappresentazione in realtà altro non sono – come egli dice in modo efficace – che una «differenziazione interna del principio rappresentativo»²².

L’interpretazione di Dotti mostra di cogliere nel pensiero schmittiano quella complessità della relazione tra diritto e stato, tra idea e piano mondano, tra giustizia e forza che viene persa dalle interpretazioni che lo riducono al decisionismo e a una concezione politica interamente basata sul nichilismo. Tuttavia mi sembra che essa

²¹ J. E. DOTTI, *La representacion*, pp. 142-146.

²² *Ivi*, p. 42.

non tenga compiutamente conto della *Trennung* nei confronti del pensiero precedente, che Hobbes vuole attuare mediante la *nuova scienza*, la quale tende a fornire una concezione univoca della giustizia. Una tale operazione appare possibile solo mediante la riduzione del giusto ad un dispositivo formale che impedisce una domanda sulla giustizia riguardante i contenuti del comando politico, o meglio impedisce che una tale eventuale domanda sia decisiva per l'ordine e l'obbligazione politica. E tale questione non è confinata nell'ambito della mera teoria, in quanto il dispositivo concettuale tende alla sua realizzazione storica, che in realtà avverrà solo a partire dalla Rivoluzione francese. La legge, cioè il comando del sovrano (in seguito, del rappresentante del popolo), è giusta in quanto esprime la volontà del soggetto collettivo. Anche se si potesse riconoscere nell'atto del patto una "scelta di giustizia" da parte degli individui, questa coinciderebbe con l'istituzione del sovrano (che per altro, come Dotti dice, è non solo risultato, ma anche presupposto), non con l'indicazione di regole di giustizia alle quali egli deve informare i suoi atti. Non c'è possibilità per i sudditi di riferirsi ad un orizzonte di giustizia per giudicare il sovrano: in tal modo essi risultano espropriati di quella relazione all'idea propria della rappresentazione, che, in quanto cruciale per l'esperienza, come dice Dotti, non può non strutturare l'esperienza di tutti.

Anche se si riconoscesse nella sovranità la relazione con una istanza di giustizia, chi eventualmente avrebbe il compito di tentare nei suoi atti di determinare nella contingenza ciò che è giusto è solo il sovrano (come dice Voegelin, in Schmitt chi rappresenta è solo il sovrano); ma, anche in questo caso, ciò che è decisivo per l'obbligazione politica non sono i contenuti del comando, ma il fatto che il comando (la legge) provenga da chi è legittimato dal processo di autorizzazione. Per questo in democrazia non ci si può opporre alla legge, anche quando essa può sembrare a taluni come palesemente ingiusta. La resistenza non è legittima perché, mediante il processo di autorizzazione, i cittadini, che devono ubbidire, sono considerati gli autori della legge, anche se in realtà sono contrari ad un comando il cui contenuto non hanno contribuito a determinare. Questo meccanismo formale, se da una parte intende realizzare l'or-

dine, dall'altra viene a negare contraddittoriamente sia l'eccedenza dell'idea di giustizia, sia la strutturalità per la prassi politica (di tutti) della relazione all'idea. Se fosse così, allora la struttura della rappresentazione appare bensì implicata ma nello stesso tempo anche negata dalla sovranità: non può dunque essere identificata con essa.

Nel momento in cui riflette sulla costituzione democratica (nell'ottica della sovranità), Dotti riconosce nel legislatore, proprio grazie alla funzione che gli è propria, la possibilità di scadere al livello di una mera *Vertretung* di interessi particolari, al piano empirico ed economico, ma non considera tale pericolo come proprio del carattere formale del dispositivo della sovranità, e dunque a questo strutturale, in modo tale che l'affermazione di una mera rappresentanza di interessi appare proprio il portato di quella riduzione della rappresentazione al ruolo che viene ad avere nell'orizzonte della sovranità, secondo cui *è giusto ciò che il popolo vuole*. È proprio per il fatto che la democrazia è pensata nell'orizzonte della sovranità che si perde la relazione all'idea propria della *Repräsentation*, e si impone come comune una volontà particolare.

Basti pensare a cosa avviene nelle elezioni, in cui si incarna il processo legittimante di autorizzazione, e a come funziona il Parlamento nel momento in cui legifera. Da un lato ciò che determina il voto è in realtà l'opinione, cosa che comporta il dominio di chi ha i mezzi e la capacità di dare forma unitaria alle opinioni; e questo vale sia che ci si riferisca alle elezioni del corpo rappresentativo, sia al voto che si esprime nell'ambito di quegli istituti che si ispirano alla democrazia diretta, come il *referendum*. Dall'altro, nel Parlamento la legge nasce non come un tentativo di accordo sulla determinazione contingente del giusto, ma piuttosto come il prevalere della volontà empirica della maggioranza che si presenta formalmente come volontà di tutti. Non è difficile riscontrare un'aporia in tale separazione dell'ambito politico del potere e della sua legittimazione dagli interessi particolari. Possiamo, a questo proposito, richiamare la critica già avanzata da Hegel, consistente nel fatto che proprio la separazione dell'ambito politico del potere e della sua legittimazione dagli interessi particolari, che sono collocati nella società civile, fa sì che l'istituzione democratica delle elezioni appaia contraddittoria, in quanto, contro la promessa di astrarre dagli interessi

particolari in favore di ciò che è universale, porta in realtà all'affermarsi di alcuni interessi particolari; potremmo dire, con l'aggravante che si presentano come interesse del popolo, e dunque di tutti²³.

5. Il compito della teologia politica oggi: la rappresentazione oltre la sovranità

Il dialogo con l'interpretazione di Dotti fa comparire due linee relative al compito del pensiero e all'orientamento della prassi. Qualora la struttura della rappresentazione sia identificata con il nesso moderno di rappresentanza-sovranià, emerge l'insuperabilità della forma Stato e della democrazia come è stata pensata in quanto democrazia rappresentativa. Se invece la struttura della rappresentazione appare necessaria ma insieme anche tradita nel dispositivo della forma politica moderna, si presenta invece l'esigenza di pensare l'ordine politico al di là delle aporie della sovranità e della forma politica moderna. Si impone cioè il compito di pensare l'ordine politico in un modo nel quale la tensione verso l'idea di giustizia in cui consiste la rappresentazione non sia esorcizzata ma sia struttura della prassi di tutti.

Il superamento della logica della sovranità comporta anche quello delle categorie schmittiane, che radicalizzano tale logica, ma non la superano. Ciò vale per il nesso tra decisione e stato di eccezione, che non costituisce il superamento della razionalità formale, ma piuttosto il modo di costituzione della forma. Superamento della sovranità significa anche superamento del grande Soggetto, sia di quello con cui è stata pensata la sovranità dello Stato, sia di quello che nella rivoluzione pretende di fare iniziare dalla propria volontà e sulla base della teoria l'ordine *finalmente* giusto²⁴.

²³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996, § 311 ann. Non è escludendoli dalla sfera della legittimazione del potere che gli interessi particolari possono perdere i loro effetti di dominio, ma piuttosto attraversandoli, responsabilizzandoli, e piegandoli al problema comune.

²⁴ Mario Tronti pone il problema del «perché il progetto fallisce sempre, perché l'idea si realizza a volte nel suo contrario? Perché, in politica, se il pensiero fonda una prassi, quella prassi poi falsifica il pensiero? È un grande tema di filosofia della storia, un compito di autocritica dell'idea moderna di rivoluzione» (M. CACCIARI – M. TRONTI, *Teologia e politica al crocevia della storia*, Milano, Albo versorio, 2007, p. 29). Io mi chiedo se tale risultato contraddittorio non dipenda dal modo moderno di intendere il ruolo del pensiero nella prassi, cioè quello della relazione tra *teoria* e prassi. A causa di un tale modo nella rivoluzione non si ha semplicemente una prassi di opposizione alle ingiustizie presenti, ma anche la pretesa di fondare un

Se si intende la rappresentazione *entro* e *oltre* la centralità del Soggetto e la logica della sovranità, il lavoro del pensiero non si esprime in una *teoría* che ponga saldamente il fondamento vero della politica, ma piuttosto nel tentativo di pensare l'ordine in un modo consono, per quanto è possibile, alla struttura della rappresentazione e alla conseguente politicità di tutti, e per quanto riguarda l'orientamento della prassi, nella tensione continua all'attuazione della giustizia, sempre nel concreto dell'agire politico, all'interno delle condizioni contingenti in cui ci troviamo. Questo è richiesto da una teologia politica incentrata nella innegabile eccedenza dell'idea. Se è vero che nella politica moderna pensata nell'orizzonte della sovranità, si presentano relazioni di dominio e spolticizzazione del cittadino, ciò non dipende dalla struttura del trascendimento, ma piuttosto dalla pretesa di immanenza che compare nella logica della sovranità e della democrazia²⁵.

ordine *finalmente* giusto, un ordine che ha una sua *forma* (dunque legata alla razionalità formale e non al concreto della prassi), concepita ed esposta nella astrazione della teoria. In tal modo, l'idea di giustizia, che, a causa della sua eccedenza nei confronti dell'ordine costituito, permette di opporsi e di mutare l'esistente, diventa possesso del nostro sapere e fondamento assoluto della politica, che pretende di essere vero e saldo: «la teologia va considerata come l'unico fondamento saldo di ogni teoria politica. Senza la teologia, la politica moderna perde il suo fondamento e allora è destinata alla crisi che oggi la sta distruggendo» (M. TRONTI, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Roma, Castelveccchi, 2015, p. 16). Il concetto di rivoluzione (che del resto è il presupposto dell'ordine costituito nella forma del potere costituente) e l'assolutizzazione del conflitto (e dunque della relazione amico-nemico) inteso come l'essenza del politico, rimangono all'interno della logica schmittiana della sovranità e non permettono di recuperare quella eccedenza dell'idea che caratterizza la rappresentazione (per un tentativo di pensare la rappresentazione oltre le categorie schmittiane, rimando a G. DUSO, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica* e G. DUSO, *Más allá del enlace entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política*).

²⁵ È significativo che chi proponeva la fine della teologia politica ai fini di una piena e perfetta immanenza, che superasse ogni trascendenza, magari richiamandosi ad una linea interpretativa in cui venivano inseriti Machiavelli e Spinoza, ora indichi la necessità di superare l'immanenza, un positivo radicalmente opposto al negativo, ogni tipo di concezione dualistica, anche quella dunque che risolve il *fuori* nel *contro*, e lo stesso concetto rivoluzionario di potere costituente (cfr. la svolta che si pone tra il libro di R. ESPOSITO, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016 da una parte, e *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018, e soprattutto *Pensiero istituyente*, Torino, Einaudi, 2020 dall'altra; a questi due si può accostare l'intento del lavoro collettaneo significativamente intitolato "Crisi dell'immanenza". Per la critica della proposta dell'immanenza, dell'assolutamente positivo, del dualismo, di un fuori che diventa *contro*, e del conflitto come categoria originaria – anche mediante la figura di Machiavelli – rimando al mio *Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo*, «Filosofia politica», XXXI, 1/2017, in particolare pp. 152-160). La svolta nell'itinerario di Esposito è dovuta alla lettura di Lefort, in cui viene ravvisata, *ora*, la chiave per un nuovo paradigma del pensiero e della politica. In relazione al tema della presente riflessione è da tener presente che secondo Lefort la politica moderna, proprio nel

Ma per una teologia politica che si emancipi dalle aporie della sovranità è necessario un quadro categoriale diverso da quello dei concetti moderni e un modo diverso di intendere l'assetto costituzionale, con la consapevolezza che non c'è ordine che possa ridurre a sé la potenza della totalità del popolo, e presentarsi come attuazione di una giustizia *finalmente* compiuta. Questo compito appare inevitabile se la struttura della rappresentazione (e conseguentemente, secondo il significato proposto, la teologia politica) è innegabile e non può non caratterizzare la prassi in comune degli uomini. Non è questo il luogo in cui tentare di delineare alcune categorie utili a questo scopo, e nemmeno alcuni elementi dell'assetto costituzionale che svolgano una funzione diversa da quella dei processi innescati dalla concettualità moderna²⁶. Si possono solo ricordare alcuni elementi che evidenziano la diversità nei confronti di quella costituzione democratica che appare ancora condizionata dalla logica della sovranità.

Innanzitutto appare necessario intendere il darsi di *una* entità politica non attraverso la decisione di un potere costituente, ma piuttosto l'*accordo* di diverse realtà concrete costituite²⁷. In secondo luogo, è necessario contemplare nell'assetto costituzionale una istanza superiore costituita dall'espressione della pluralità del corpo politico, una assemblea dunque in cui sia presente la pluralità sociale e *attraverso* questa le differenze dei singoli. Ad una tale assemblea non competerebbe la produzione del comando politico in forma di legge: è a questo proposito da ricordare che il potere legislativo è l'espressione peculiare della sovranità, ragione per cui, finché si rimane ancorati all'idea di un *potere legislativo*, che esprima cioè il comando politico nella forma della legge, si resta all'interno della logica della sovranità e delle sue aporie. Piuttosto il compito dovrebbe essere quello di determinare quelle regole di giustizia

momento in cui si congeda da una concezione teologica, mostra di mantenere in sé un movimento di trascendimento. Alla determinazione di questa duplicità della politica moderna questa mia riflessione intende essere un contributo.

²⁶ Un tentativo in questa direzione si ha nei saggi contenuti in M. BERTOLISSI – G. DUSO – A. SCALONE (eds), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza, Polimetrica, 2008, e G. DUSO – A. SCALONE (eds), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza, Polimetrica, 2010 (entrambi in www.cirpge.it), e in G. DUSO, *Miglio e il federalismo: oltre lo Stato e oltre Schmitt*, in D. PALANO (ed), *La politica pura, Il laboratorio di Gianfranco Miglio*, Milano, Vita e Pensiero, 2019, pp. 75-104.

²⁷ Mi pare che la riscoperta a cui si assiste oggi del tema dell'istituzione nel tentativo di superamento della sovranità tenda ad andare in questa direzione.

che sono necessarie per la vita della società (*leggi fondamentali* se vogliamo); e questo non mediante il metodo della maggioranza, mediante il quale la volontà di alcuni passa per la volontà di tutti, ma dell'*accordo* tra diversi, un accordo che tenda (non necessariamente coincida) alla unanimità. Ciò significa che la determinazione di regole di giustizia (in consonanza con la natura della rappresentazione) risulterebbe un compito sempre presente e strutturale nei processi costituzionali; non coinciderebbe con il comando politico espresso dal governo, e non sarebbe ridotto alla razionalità formale della decisione della maggioranza. Questa determinazione è sempre contingente e in movimento, e legata all'*ethos* collettivo della società. Si tratta, per quanto riguarda le trasformazioni della nostra costituzione, di riattivare nell'assemblea l'atteggiamento che è stato proprio dei Padri costituenti.

Infine appare necessario intendere il comando politico mediante la categoria del *governo* anziché quella di *potere*, di potere legittimo in quanto *potere rappresentativo*²⁸. Mentre quest'ultimo è retto da una razionalità formale, e le decisioni del potere sono attribuite a tutti, al popolo, la categoria del governo richiede, da una parte l'orizzonte di orientamento (che non è *strutturalmente* implicato dal nesso tra rappresentanza e sovranità del popolo), e dall'altra la considerazione della concretezza di ciò che deve essere governato, insieme alla presenza attiva dei governati (che non sono assorbiti e dissolti in ciò che si intende solitamente con l'espressione di *governo rappresentativo*). Nel quadro della relazione tra assemblea plurale e funzione unitaria di governo, l'orizzonte di giustizia (senza di cui non ci può essere *governo*, come emblematicamente esprime l'immagine antica del governo della nave della repubblica), non sarebbe deciso da chi governa (che così sarebbe il solo a *rappresentare*), ma determinato dall'assemblea plurale.

Nella direzione, qui abbozzata, di pensare la teologia politica e la rappresentazione oltre le aporie della sovranità, tentando di concepire insieme l'eccedenza dell'idea della giustizia e la necessità dell'ordine politico contingente, si può forse tentare di

²⁸ Cfr. G. DUSO, *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?* «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLV/2016, pp. 619-650.

dare un parziale contributo al compito posto da Scattola alla fine del suo lavoro, compito da cui non può esimersi la filosofia politica²⁹.

²⁹ TP, p. 211. Forse è anche in questo modo possibile tentare una indicazione in relazione a quella situazione in cui Cacciari pensa che ci troviamo nel momento in cui il progetto teologico-politico dello Stato appare concluso. Una situazione in cui la riserva escatologica che emerge dall'immanentizzazione mai pienamente riuscita (perché non possibile) e da una teologia politica che pretende che il regno sia di questo mondo, avrebbe come riferimento non più la forma Stato, ma «un vago e ancora inafferrabile oltre lo Stato». Si tratterebbe di una nebulosa all'interno della quale cerchiamo faticosamente di individuare come pensare la politica oltre la forma statale (M. CACCIARI – M. TRONTI, *Teologia e politica al crocevia della storia*, pp. 45-46, ma in relazione alla teologia politica si veda M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013). Mi chiedo se una volta portata a contraddizione la geometrica pretesa dello Stato, sia vero che tutto risulti nebuloso, o se non emergano alcune linee di orientamento per pensare diversamente la politica. Se è vero che la democrazia, come egli riconosce, porta a compimento il contraddittorio tentativo moderno di immanenza (con la perdita totale dell'*auctoritas*), la necessità di pensare in modo diverso la vita in comune degli uomini, con il movimento di trascendimento verso l'alto e la concreta pluralità presente in basso, appare come compito ineludibile. Nella direzione, credo, dell'eccedenza dell'idea sopra indicata, e dunque di una teologia politica che non vada intesa nel senso della *secolarizzazione* come «un destino originario del nesso teologia-politica» (*Ibidem*, p. 34). Non dunque di una teologia politica come possesso del vero e fondazione dell'ordine, ma come istanza innegabile di relazione alla giustizia nella prassi e nella politica.

Un sapere necessario alla politica come comunicazione: la giurisprudenza e i rimedi contro la tirannide

Angela De Benedictis

Introduzione

Il problema del cosiddetto “diritto di resistenza” ha accomunato la mia ricerca a quella di Merio Scattola (come a quella di altri studiosi, naturalmente), per quanto sulla base di diversi punti di osservazione e procedure di analisi. La *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius è stata (si potrebbe dire: ovviamente) un’opera su cui Merio molto ha scritto e ben prima che anche io iniziassi a farlo. Lui ora non può più farlo, mentre io posso ancora continuare a vedere nella *Politica* aspetti che comunque, pur per altre vie, hanno a che fare con le questioni metodologiche e concettuali poste dalla ricerca di Merio.

Nel saggio, quindi, affronterò la questione, centrale per lo stesso Althusius, delle discipline necessarie per la sua concezione della politica, e del come utilizzarle (paragrafo 1). Il problema della comunicazione come essenza stessa del rapporto tra sommo magistrato e popolo, e quello della giurisprudenza utilizzata da Althusius al riguardo sarà analizzato nel paragrafo 2. Uno dei giuristi su cui si basa Althusius per negare qualsiasi possibilità di esistenza di un potere assoluto (che costituirebbe l’esatto contrario della comunicazione tra sommo magistrato e popolo), all’ugonotto Jean de Coras e alla sua concezione di comunicazione dedicherò alcune riflessioni nel paragrafo 3. Nel paragrafo 4. e ultimo descriverò alcune parti di un trattato tedesco del 1633 sulle sollevazioni dei sudditi contro i governanti in cui sia Althusius sia la giurisprudenza servita ad Althusius offrono argomentazioni e principi per spiegare fatti storici conosciuti dall’autore, Johann Wilhelm Neumayr von Ramsla, tramite storie, cronache, opere giuridiche e politiche più o meno coeve ai suoi tempi. Infine, nel paragrafo 5. cercherò di avanzare qualche conclusione finale (aperta).

1. Il metodo di Althusius: le discipline necessarie alla Politica.

Come spiega il suo metodo di lavoro Althusius, quel metodo che gli serve per la strutturazione della scienza politica? Del rapporto tra le discipline necessarie alla scienza politica si esprime chiaramente già nella prefazione alla prima edizione della *Politica* del 1603, e poi di nuovo, con argomentazioni più ampie e uguali nelle due successive edizioni del 1610 e del 1614.

Nella *Prefazione* alla prima edizione del 1603¹ Althusius dichiara la necessità e il dovere «di dare a ciascuno il suo, e di non rivendicare come nostro ciò che è di altri, come se ci appartenesse». Il perché è subito spiegato:

Quante questioni giuridiche, desunte dal nucleo della giurisprudenza, si possono trovare negli scritti politici di Bodin o di Gregoire? Che cosa, o come, potrebbero giudicare o capire di essi un principiante o uno studente di politica, non ancora imbevuto della conoscenza della giurisprudenza? Dico la stessa cosa sulle massime questioni teologiche e filosofiche toccate da altri. Fino a che punto si debba avanzare nella scienza politica, è il suo scopo stesso a indicarlo².

¹ Uso qui e anche in seguito la edizione italiana JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani* [1614], a cura e con un saggio introduttivo di C. MALANDRINO; traduzione di C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero; apparato critico di F. INGRAVALLE e M. POVERO, Torino 2009. Per motivi di spazio non è possibile dare qui conto della ormai più che imponente bibliografia althusiana. Ricordo solo, tra gli studi più recenti, L. BIANCHIN, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563-1638)*, Foligno, il Formichiere, 2017, nonché il saggio di D. SCHÖNBERGER, *Widerstand als Gehorsam? – Umrisse der politischen Widerstandslehre des Johannes Althusius in sozial und ideeengeschichtlicher Perspektive*, in H. DE WALL (ed), *Recht, Obrigkeit und Religion in der frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2019, pp. 11-44. Di seguito prenderò in considerazione unicamente la storiografia grazie alla quale mi è stato indispensabile riflettere sulle questioni che affronto in questo saggio.

² JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *La politica*, pp. 199-201. Modifico qui, come anche in seguito, la traduzione della edizione italiana di *Respublica* con «Stato», poiché, nonostante le precisazioni e i richiami ad autorevoli precedenti da parte di C. MALANDRINO, *Introduzione: la Politica methodice digesta di Johannes Althusius*, in JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *Politica*, pp. 118-121, ritengo che «Stato» non corrisponda concettualmente a ciò che, in base alla sua concezione della politica, per Althusius è la *Respublica*. Per affrontare adeguatamente il problema sarebbe necessario un saggio specifico. Nella mia scelta sono comunque confortata dalla scelta analogamente fatta da G. DEMELEMESTRE, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin-Althusius*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, anche in un suo successivo saggio che citerò oltre. Non ho purtroppo potuto ancora consultare G. DEMELEMESTRE, *Introduction à la Politique methodice digesta de Johannes Althusius. Extraits traduits et commentés*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012. Da ora in poi segnalerò la mia scelta indicando *Respublica* in corsivo, seguita dalla traduzione italiana come [Stato] e/o [comunità statale]. Lo stesso vale per *universitas*, che pure nella edizione italiana è tradotto con «comunità statale». A maggior ragione, data la problematica centrale di questo saggio, seguirò lo stesso criterio per *communicatio*, tradotto nella edizione italiana come «condivisione».

E il fine della scienza politica è «istituire per il nostro bene la consociazione o società umana e la vita sociale, e conservarla con i mezzi adatti, utili e necessari allo scopo. Se dunque c'è qualche precetto che non tende a tale scopo, va respinto come eterogeneo».

Quali siano il fine e i precetti della giurisprudenza compatibili con il fine della scienza politica è specificato subito dopo:

Il fine della giurisprudenza è quello di dedurre consapevolmente il diritto dal fatto, di trarre le conclusioni e giudicare così nella vita umana per quanto riguarda il diritto e il merito del fatto. Pertanto, i precetti che esulano da questo scopo e che non insegnano nulla sul diritto che scaturisce dal fatto, sono estranei e non pertinenti a questa disciplina.

Ma anche la giurisprudenza, a sua volta, ha bisogno di altre discipline per raggiungere il suo scopo:

Tuttavia, i fatti dai quali si formula il diritto, possono essere vari, specifici di varie altre discipline e da esse desunti. Perciò il giurista attinge informazioni, istruzione e conoscenza su questi fatti non solo dalla giurisprudenza, ma da tutti gli esperti di quelle discipline, per giudicare più correttamente sul diritto e sul merito del fatto.

E questo vale soprattutto riguardo il diritto di sovranità, con conseguenze rilevanti sul rapporto tra gli studiosi delle due diverse discipline politica e giurisprudenza, quindi tra il politico e il giurista.

Così avviene che molti giuristi scrivano e insegnino sul diritto di sovranità, benché esso sia un tema tanto proprio della politica che, rinunciando a essa, la politica non avrebbe quasi nulla, o almeno poco su cui fondarsi. Infatti il politico insegna appunto che cosa e quali siano i principi della sovranità, e indaga e giudica su che cosa sia essenziale per costituire la *Respublica* [lo Stato]. Il giurista, invece, discute con attenzione quale diritto scaturisca dai principi di sovranità e dal contratto stipulato tra il popolo e il principe. Entrambi, quindi, agiscono legittimamente: il politico si occupa del fatto, il giurista del diritto del fatto. Se, tuttavia, il politico discutesse del diritto e del merito dei fatti che sono giudicati necessari, essenziali e omogenei alla vita sociale, uscirebbe manifestamente dai confini della propria disciplina. Se, d'altro canto, un giurista trattasse i precetti politici, cioè come si debba istituire *Respublica* [lo Stato], la consociazione, o conservarla una volta istituita, quale sia la

più felice, o la forma di governo più stabile, o la meno soggetta a pericoli e mutamenti, e altre cose simili, tratterebbe materie estranee alla sua professione.

Peraltro, nonostante queste differenze, «nell'uso e nella prassi, non c'è nessuno che dubiti che tutte le arti si uniscano spesso, anzi, direi, sempre»³.

Ma sussiste una differenza sostanziale tra il politico e il giurista, e proprio riguardo i diritti di sovranità. Dopo averlo già sottolineato con chiarezza (avendo scritto «Il giurista, invece, discute con attenzione quale diritto scaturisca dai principi di sovranità e dal contratto stipulato tra il popolo e il principe»), Althusius lo ribadisce, marcando la sua opinione contraria a quella dei politici. Lo fa ricorrendo all'uso di una modalità argomentativa che, non a caso, riprende quella attraverso la quale si esprimeva la giurisprudenza consulente quando intendeva sostenere la validità di accordi precedentemente intercorsi tra un *princeps* e un suo suddito (di qualsiasi natura fosse), quindi unilateralmente revocati e annullati dal *princeps* in base alla sua *absoluta potestas*, e invece difesi giuridicamente dal suddito tramite, appunto, la scienza di un giurista. L'argomentazione, in linea di massima e in estrema sintesi, era la seguente: il *princeps* può disporre di *absoluta potestas*, ma, nel caso specifico, la verità (che deve risplendere più chiara della luce) è un'altra, cioè che il *princeps* deve rispettare gli accordi intercorsi con il suddito in quanto, per la loro specifica natura, hanno forza di contratto. Diversamente, il *princeps* diventa *tyrannus ex exercitio*⁴.

Althusius, dunque, sostiene con forza la chiarezza delle ragioni (ovvero, la verità) della sua opinione:

Non mi interessano gli strepiti di Bodin, né il vociare degli altri dissenzienti, dal momento che le ragioni della mia opinione mi sono ben chiare. Affermo dunque esattamente il contrario, cioè che i cosiddetti diritti di sovranità sono tanto propri del regno da competere a esso soltanto, costituendone lo spirito vitale, l'anima, il cuore, la vita: se essi restano salvi, lo Stato sopravvive, se vengono eliminati, esso muore e perisce, e deve essere giudicato indegno del nome di Stato⁵.

Tutto questo già nella prima edizione della *Politica*. Nella terza edizione del 1614,

³ JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *La politica*, pp. 199-201.

⁴ In Althusius diventa il «caratteristico procedere dicotomico» sottolineato da D. QUAGLIONI, *Tyrannis*, in F. INGRAVALLE – C. MALANDRINO (eds), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius: l'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 325-337: 334.

⁵ JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *La politica*, pp. 201-203.

la dedica di Althusius «Agli illustri Ordini di Frisia» (uguale, come è noto, a quella redatta per la seconda edizione del 1610) dichiara esplicitamente di avere composto «un'opera politica nuova, diversa per forma, metodo e ricchezza di temi, dalla trattazione precedente»⁶. Come si sa, anche grazie agli studi di Merio Scattola⁷, Althusius radicalizza la sua posizione riguardo i titolari dei diritti di sovranità sulla base di un contraddittorio con chi sostiene appartengano solo al *princeps*/sommo magistrato. Per questa riformulata scienza e dottrina politica era necessario chiarire meglio il rapporto tra le diverse discipline e le modalità di utilizzarle:

In quest'opera, ricollocate nelle rispettive sedi tutte le tematiche puramente teologiche, giuridiche e filosofiche, scelsi soltanto quelle che mi sembravano essenziali e omogenee alla scienza e alla disciplina politica. Tra gli altri, ho toccato a suo luogo anche i precetti del Decalogo e i diritti di sovranità, sui quali in altri scrittori di politica vi è un profondo silenzio.

Quei precetti e quei diritti dovevano rimanere propri della politica, pena la distruzione della politica stessa nonché di «ogni forma di simbiosi e di vita sociale tra gli uomini». La vita umana non potrebbe sussistere senza le prime due tavole del Decalogo, così come la *Respublica* non potrebbe vivere senza la *communicatio* di ciò che è utile alla stessa vita umana: «Che cosa sarebbe infatti, la vita umana senza il dovere verso Dio della prima tavola e la giustizia della seconda tavola? O una *Respublica* [Stato] senza la comunanza e *communicatio* [condivisione] dei beni utili e necessari alla vita umana»?

I rispettivi ambiti disciplinari di politico e giurista rimangono, allo scopo, quelli stessi già delineati nell'edizione del 1603, ma con precisazioni ulteriori – derivate dall'esperienza politica di Althusius – che esplicitano anche il ruolo di altre discipline e dei loro reciproci rapporti, sempre in relazione allo scopo di ribadire a chi spetti la titolarità dei diritti di sovranità:

Così ho sperimentato concretamente che l'opera del politico cessa là dove inizia quella del giurista, allo stesso modo in cui l'esperto di etica lascia a un certo punto il campo al teologo,

⁶ *Ivi*, p. 189.

⁷ Tra gli altri, M. SCATTOLA, *Von der majestas zur symbiosis*, in E. BONFATTI – G. DUSO – M. SCATTOLA (eds), *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002, pp. 242-249.

e il fisico al medico. Nella prassi, in verità, nessuno nega che tutte le arti siano legate tra di loro.

Inoltre

quelli che si chiamano diritti di sovranità, io lo ho attribuiti non al sommo magistrato, ma alla *Respublica* [comunità statuale] e alla consociazione universale. La maggior parte dei giuristi e degli scrittori di politica li assegnano come propri al solo principe e sommo magistrato, tanto che, se venissero attribuiti e condivisi col popolo, o con la *Respublica* [comunità statuale], perciò stesso perirebbero e non esisterebbero più⁸.

Contro quei giuristi e quegli scrittori di politica, dunque, e consapevole di essere con «pochi altri», Althusius scrive:

io affermo il contrario, cioè che essi [i diritti di sovranità] sono talmente propri del corpo simbiotico della consociazione universale, ne costituiscono lo spirito, l'anima e il cuore al punto che, tolti questi diritti, il corpo di cui ho parlato morirebbe. Riconosco che il principe è l'amministratore, il curatore e il governatore dei diritti di sovranità. Ma proprietario e usufruttuario della sovranità non è altri che il popolo tutto, consociato in un unico corpo simbiotico a partire da più consociazioni minori. I diritti di sovranità, a mio giudizio, sono tanto peculiari di questa consociazione che, anche se essa vi volesse rinunciare, trasferendoli e alienandoli a un altro, nondimeno non potrebbe, proprio come un uomo non potrebbe mettere in comune come un altro la propria vita. Infatti, i diritti di sovranità costituiscono e conservano la consociazione universale. E come essi hanno avuto origine dal popolo, ovvero dai membri della *Respublica* [Stato] o del Regno, così non possono sussistere se non in essi, né essere conservati se non da essi. Anche l'amministrazione di tali diritti, che è concessa dal popolo ad un unico uomo mortale, cioè il principe o il sommo magistrato, morto o esautorato questi, ritorna al popolo, il quale viene detto immortale per via del perpetuo succedersi delle generazioni e viene demandata dal popolo stesso a un altro; così, per mille o più anni, finché la *universitas* [comunità statuale] dura in vita, l'amministrazione dei diritti di sovranità rimane in suo potere. Di questo argomento tratto ampiamente ai capitoli 9, 18, 19, 24, 38⁹.

I dedicatari dell'opera – gli ordini di Frisia e le altre province confederate – offrono ad Althusius un «lodevole esempio» per «dimostrare questo principio»: infatti «in esse [nelle mie meditazioni politiche], spessissimo, per illustrare i precetti politici, ricorro anche a esempi desunti da voi, dalle città, dalle costituzioni, dai costumi e dalle imprese storiche vostre e delle altre province belghe confederate»¹⁰.

⁸ JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *La politica*, p. 191.

⁹ *Ivi*, p. 191-193.

¹⁰ *Ivi*, p. 193.

La politica distrutta; ogni forma di simbiosi distrutta; la *communicatio* nella *Res publica* distrutta nel caso che i diritti di sovranità siano assegnati al solo principe / sommo magistrato. Quali sono, allora, i «pochi altri»¹¹ giuristi sulla base dei quali Althusius afferma «il contrario»¹², radicalizzando le loro argomentazioni in base al metodo ramistico? Quale è la giurisprudenza, quindi, che Althusius sceglie come utile e necessaria per dimostrare che quei diritti sono «talmente propri del corpo simbiotico della consociazione universale, ne costituiscono lo spirito, l'anima e il cuore al punto che, tolti questi diritti, il corpo ... morirebbe»? E che la resistenza al tiranno (come nel capitolo XXXVIII viene approfonditamente dimostrato) è il rimedio per difendere quel corpo in modo lecito e legittimo, per evitare che il tiranno impedisca la *communicatio* di tutti i beni utili e necessari alla vita umana?

2. La *communicatio* tra principe e popolo

Che diritto e giurisprudenza abbiano un ruolo centrale in quelle che lo stesso Althusius definiva le sue meditazioni politiche, tanto per il contenuto quanto per la metodologia, è stato molto di recente particolarmente sottolineato sia dalla storica del pensiero politico Gaëlle Demelemestre, sia dallo storico del diritto Diego Quagliani, sia dallo storico del diritto Xavier Prevost in tre saggi risultanti da un colloquio internazionale sulla *Politica* di Althusius organizzato a Parigi nel novembre 2016¹³. Per

¹¹ *Ivi*, p. 191.

¹² *Ivi*, p. 193.

¹³ *La Politica de Johannes Althusius. Une entrée dans la Modernité*, Paris, 29 novembre 2016, Colloque international organisé par l'Institut d'Histoire des représentations et des idées dans les Modernités (Institut des sciences de l'homme), sous la direction de G. Demelemestre. I risultati sono stati pubblicati come specifica sezione *Droit, politique, religion et économie: une entrée dans la Modernité par la Politica de Johannes Althusius* nella «Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique», t. 37, 2017, pp. 279-388: G. DEMELEMESTRE, *Le projet politique de la Politica d'Althusius*, pp. 271-287; D. QUAGLIONI, *La legibus solutio chez Althusius*, pp. 303-314; X. PREVOST, *Lex communis et lex propria dans la Politica (1614) de Johannes Althusius*, pp. 313-330. Cfr. anche M. SCHMOECKEL, *La liberté d'association et Johannes Althusius entre théologie, politique et économie*, pp. 351-366. Ringrazio Gaëlle Demelemestre per avermi consentito la lettura dei saggi, dato che la rivista non è in alcun modo accessibile nelle biblioteche italiane e non è neppure tra quelle consultabili online. Va detto che Demelemestre aveva già affrontato il problema nella monografia *Les deux souverainetés et leur destin*, in particolare nella seconda parte dedicata a *La théorie althusienne de la souveraineté comme unité d'action organisée*, capitolo II. *La "communicatio", base de toute relation sociopolitique*, pp. 177-225.

Demeleestre, poi, Althusius, «forge de ce fait un nouveau vocabulaire et de nouveaux concepts pour mieux les pointer, mettant en particulier l'accent sur la *communicatio*, qu'il définit comme étant la capacité naturelle des hommes à s'associer pour s'aider réciproquement de leurs compétences»¹⁴.

Certamente già studi precedenti avevano posto l'accento sulla fondamentale rilevanza della *communicatio* nella costruzione della *Politica*¹⁵.

Vale la pena, allora, effettuare una nuova (e del tutto parziale) verifica su alcune delle citazioni giuridiche che Althusius allega a supporto della sua concezione sulla amministrazione dei diritti di sovranità da parte del popolo, e quindi della sua concezione di *communicatio*, nei capitoli in cui lo stesso *syndicus* di Emdem dice di trattare ampiamente l'argomento.

Rilevo, innanzitutto, che di *communicare* / *communicatio* si parla esplicitamente, pur senza espressi riferimenti giuridici, nel capitolo XXIV su *La duplice natura del potere di comando* (*De natura et affectione Imperii duplici*). Al paragrafo 41 (*Populus non prorsus ab administratione removendus* / *Il popolo non deve essere tenuto del tutto ai margini dell'amministrazione*) si legge:

¹⁴ G. DEMELEMESTRE, *Le project politique de la Politica d'Althusius*, pp. 271-272.

¹⁵ Specificamente sottolineata da S. DE VRIES – P. NITSCHKE, “*Consociatio*” and “*communicatio*”: *Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit*, in F.S. CARNEY – H. SCHILLING – D. WYDUCKEL (eds), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*. Mit einer Einleitung von D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, pp. 103-119 e *ibidem* da G. HARTUNG, *Althusius Vertragstheorie im Kontext spätmittelalterlicher Jurisprudenz und Scholastik*, pp. 287-303, nonché parzialmente segnalata da C. ZWIERLEIN, *Reformierte Theorien der Vergesellschaftung*, sempre in F.S. CARNEY – H. SCHILLING – D. WYDUCKEL (eds), *Jurisprudenz*, pp. 191-223. Successivamente anche il problema è stato affrontato anche da C. MALANDRINO, *Calvinismo politico, repubblicanesimo, sussidiarietà e lessico politico althusiano. Introduzione*, in F. INGRAVALLE – C. MALANDRINO (eds), *Il lessico della Politica*, pp. XVII-LI: XLVIII; M. POVERO, *Communicatio (communio)*, *ivi*, pp. 103-113. Una particolare attenzione è stata dedicata al concetto da M. MIEGGE, *Communicatio mutua (Althusius e Calvino)*, pp. 115-124: 115: «Dobbiamo dunque raffrenare la nostra inclinazione a leggere e a interpretare in modo anacronistico [in base alla *koiné linguistica* degli ultimi decenni del secolo XX] i testi del Cinquecento e del Seicento (di Calvino e Althusius in questo caso) nei quali ricorre con frequenza e con forte rilievo di ordine concettuale e dottrinale la parola *communicatio* (e la sua trasposizione pressoché letterale nei lessici neolatini: *communication*, per esempio nelle coeve edizioni francesi del riformatore di Ginevra)»; e anche da A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Concordia (Harmonia)*, *ivi*, pp. 125-142: 132-133, in relazione a *concordia*, per la «esigenza di conservarla e di preservarla dal suo opposto, la *discordia*, che è fattore irrimediabile di dissoluzione della vita sociale», e a *consensus*. Di nuovo C. MALANDRINO, *Introduzione: la Politica methodice digesta di Johannes Althusius*, in JOHANNES ALTHUSIUS I.U.D., *Politica*, soprattutto nel paragrafo *Tirannide come assolutismo dispotico e diritto di resistenza*, pp. 89-103.

non c'è nulla di più gradito e accettabile per il popolo di un principe che non lo tratti con sufficienza e non rifiuti di comunicare con lui, e discuta degli affari pubblici, si serva del suo parere, del suo operato e dei suoi mezzi, come fecero Davide e altri re pii nelle assemblee istituite¹⁶.

Il successivo paragrafo 42 (*Temperamentum imperii gratum / La moderazione nel potere è cosa gradita*) tratta della moderazione e armonia nella *politia*, tali che

sembra esserci una sorta di democrazia nelle assemblee del regno ovvero nella comunanza della deliberazione insieme al popolo [*in illa communicatione et deliberatione cum populo*], con la quale i membri del regno si riconoscono parte del medesimo dominio¹⁷.

Nel capitolo IX Il diritto ecclesiastico di sovranità (De jure majestati ecclesiastico), che però concerne anche quello secolare¹⁸, il paragrafo 21 è dedicato al problema Nulla potestas absoluta, lege soluta neque perpetua / Nessun potere è assoluto, sciolto da leggi, o perpetuo. Tra gli argomenti, quello in base al quale «Absoluta vero, summa, et legibus omnibus soluta potestas, tyrannis dicitur». Qui una delle auctoritates citate è «Corras, in repetit. l. frater a fratre, n. 71. de condit. indeb.»¹⁹. Nell'affrontare e risolvere il problema della legibus solutio diversamente e esplicitamente in dissenso da Bodin e molti altri²⁰, Althusius qui si serve del commento a uno dei libri del Digestum vetus redatto dal giurista francese Jean de Coras nel 1542 a uso, come era normale, dell'insegnamento universitario.

Lo stesso commento è utilizzato da Althusius, sempre riguardo la *legibus solutio*, nel capitolo XVIII, *De ephoris eorumque officio / Gli Efori e il loro compito*, al paragrafo 39. «Absoluta et legibus soluta potestas nulla est», «Non esiste il potere assoluto e sciolto dalle leggi». La *potestas* «quae dicitur absoluta et plenissima potestas principi concessa, nulla est, nec esse potest, ut recte [probant ...]»²¹; «quello che si chiama potere assoluto e pienissimo concesso al principe, non esiste e non può esistere [n. 53.

¹⁶ JOHANNES ALTHUSIUS I.U.D., *Politica*, p. 1061.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Per 32 paragrafi su 45, come è esplicitato *Ivi*, p. 505, n.1.

¹⁹ *Ivi*, 524, in riferimento a D. XII, 6, 38.

²⁰ Come ha mostrato D. QUAGLIONI, *Legibus solutio*, per altro paragrafo dello stesso capitolo IX.

²¹ JOHANNES ALTHUSIUS I.U.D., *Politica*, p. 713.

Ancora, nel capitolo sulla tirannide e i suoi rimedi, il XXXVIII. De tyrannide eiusque remediis / La tirannide e i rimedi contro di essa, al paragrafo 9. Absoluta potestas uti, est tyrannis / È tirannide esercitare il potere assoluto Althusius parla della seconda specificazione della tirannide generale:

Di nuovo, qui, è tra gli altri citato «Coras, in repetit. l. frater a fratre, n. 71. de condit. indeb.».

²⁶ Alla sua opera sono stati dedicati tre volumi da A. LONDON FELL, *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State*, Königstein/Ts., Athenäum – Cambridge, Mass., Oelgeschlager, Gunn & Hain Publishers: 1. *Corasius and the Renaissance Systematization of Roman Law*, 1983; 2. *Classical, Medieval, and*

1560 era stata pubblicata una prima edizione del suo *De iuris arte liber*, che Merio Scattola ha preso in considerazione all'interno della letteratura isagogica, metodologica e giuridico-filosofica sul diritto naturale del XVI secolo²⁷.

Dunque per il problema della *legibus solutio* e della *potestas absoluta*, ovvero per negarne la possibilità, Althusius fa ricorso anche a Jean de Coras e al suo commento alla *l. frater a fratre, n. 71. de condit. indeb.*, cioè al *Digestum vetus*, XII, 6, 38. Per tutta una serie di motivi, sui quali in questa sede non è possibile soffermarsi, Althusius deve avere letto il commento nella edizione postuma delle opere di Coras pubblicata nel 1603²⁸, dal momento che nella prima edizione del 1548²⁹ i passi cui fa riferimento non sono presenti. Nella edizione del 1603, invece, il commento inizia precisando che fin dall'antichità commerci e contratti erano stati introdotti in base al diritto delle genti per sostenere la società degli uomini³⁰, prosegue poi con la questione centrale delle obbligazioni naturali e civili, sottolinea quindi che tra principe e suddito intercorre una obbligazione civile³¹, e che a tale obbligazione il principe non può sottrarsi se non vuole essere considerato tiranno più che principe³².

Come si è già detto, a questo commento di Jean de Coras Althusius rinvia nei capitoli IX, XVIII e XXXVIII. Nel capitolo XVIII, quello sull'eforato, Althusius aggiunge un'ulteriore citazione da de Coras: *Miscell. l. 2., c. 25*³³. In questo caso si tratta

Renaissance Foundations of Corasius' Systematic Methodology, 1983; 3. *Bodin's Humanistic Legal System and Rejection of "Medieval Political Theology"*, 1987. Sui problemi posti dalle edizioni delle sue opere, A. LONDON FELL, 2. *Classical, Medieval, and Renaissance Foundations*, Chapter X: Concluding Contexts of Corasius' Works and Career, pp. 190-224.

²⁷ M. SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des "ius naturae" im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1999, pp. 147-149, 165-166, 180-182, 191-192. Va precisato che molte delle questioni presenti nel *De iuris arte liber* erano presenti nei commentari precedenti.

²⁸ J. DE CORAS, *Opera quae haberi possunt omnia*, Wittenbergae, Sumptibus Clementis Bergeris Bibliopolarum, 1603, Tomus Primus, pp. 633-659.

²⁹ J. DE CORAS, *In Titulum FF. de servitutibus commentarii*, Lugduni, apud Dominicum de Portonariis, 1548, pp. 155-204.

³⁰ J. DE CORAS, *Opera*, § 1. p. 633.

³¹ *Ivi*, p. 641, 38. «Evidens est in principe & subdito, inter quas personas civilis oritur obligatio.».

³² *Ivi*, p. 641, 40. «Sed nec princeps sine causa, nisi malit crudelis tyranni, quam principis nomina censeris.».

³³ J. ALTHUSIUS I.U.D., *Politica*, p. 713.

dei *Miscellaneorum iuris civilis libri*, che Althusius potrebbe avere letto sia nell'edizione del 1549³⁴, sia nell'edizione postuma del 1598³⁵. In entrambi i casi il capitolo XXV del II libro non presenta alcuna differenza testuale. La questione è sempre quella della *legibus solutio*: *Princeps an legibus teneatur, expositaeque plures leges, ad eam rem pertinentes*, dove, al paragrafo 5, è affermato che il principe è obbligato a rispettare i patti in base al contratto stipulato con i sudditi (*Princeps obligatur ex contracto*), ricorrendo, tra gli altri alla dottrina di Baldo degli Ubaldi³⁶.

Andando oltre le citazioni di Althusius, ma rimanendo certamente in tema rispetto la problematica centrale che si sta affrontando, può essere utile sottolineare come Jean de Coras avesse (si potrebbe dire, ovviamente, data la dottrina di diritto comune) discusso anche il problema della difesa lecita e dell'uso della violenza (cioè il problema della resistenza, anche in senso althusiano), nel suo commento al titolo *de iusticia et jure* del Digesto (D, I, 1), pubblicato per la prima volta nel 1558, sostenendone la possibilità e la necessità contro l'ingiustizia e l'ingiuria, in base al diritto naturale e delle genti, al diritto civile e al diritto canonico, al Cicerone della *Pro Milone* e del *De officiis*³⁷.

³⁴ J. DE CORAS, *Miscellaneorum iuris civilis libri VI*, Lugduni, apud Guilielmum Rossilium, 1549.

³⁵ J. DE CORAS, *Miscellaneorum iuris civilis libri VII*, Coloniae Agrippinae, Apud Viduam Ioannis Gymnici, sub Monocerote, 1598.

³⁶ J. DE CORAS, *Miscellaneorum iuris civilis libri VI*, Liber secundus, Cap. XXV, *Princeps an legibus teneatur, expositaeque plures leges, ad eam rem pertinentes*, pp. 184-188, §. 5.

³⁷ Riporto qualche estratto dalle argomentazioni, data la loro rilevanza, da J. DE CORAS, *In Pandectarum Titulum de Iusticia et Jure ... Commentarii*, Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1558: L. ut vim, pp. 13-15: «1. I. vim ergo injustam, & injuriosam esse oportet, ut eam, vi repellere liceat ... nam si quae justa vis infertur, minime concessum est, vi propulsare ... & ideo Patri filius, ... domino servus. seniori propinquo, junior, ... marito uxor, ... praeceptorum discipulus ... (dum non sit in his durior, truculentiorque saevitia) ... jure non resisti, sed magis deber leviter castigatus gratias referre, & reverentiam exhibere castiganti ... 2. Praeterea, nec magistratui, vi in publico nomine inferenti, resistere fas est ... cum nihil agere censeatur, irrogandae injuria causa, ... sed honoris jure quem sustinet ... per contrarium igitur, si constet magistratum maligne, & ex proposito, jurisdictionis suae terminos transilire, poterit ei impune resisti. L. devotum. C. de meta. & epid. lib. 12. cap. dilecto. de sent. exco. in 6. ... 6. Naturalis quippe ratio permitti, adversus periculum se defendere, ... vim vi etiam armaque armis repellere ... Qua de re, alibi permulta graphice Cicero disserit *Cicero pro Milone*. Porro vero hanc vis, atque injuria propulsationem lex civilis honestissime temperavit: ut cum inculpatae tutelae moderatione fiat. ... Hoc est, ne atrocior sit defensio, quam insultus, neve ulcisci magis vis atque injuria, quam prePELLI videatur ... Inculpatae autem defensionis partes, plerique omnes putant, ut arma pari armorum gebere ... ad defensionem *Miscellaneorum iuris civilis libri* praeterea, non ad vindictam ... confestim, non ex intervallo ... depellantur: nam qui inmem armis, aut telo petentem arcu propulsaret, vel alioqui ex intervallo congrederetur, tutelae defensionique legitimae modum

3. Il problema politico del giurista ugonotto Jean de Coras: la resistenza come essenziale alla comunicazione tra principe e sudditi³⁸

La *Question politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince* è considerato il più importante tra i numerosi *pamphlets* redatti da parte ugonotta nella fase delle guerre di religione che precedette il massacro della notte di San Bartolomeo. Pubblicato anonimo nel 1570 dentro la *Histoire de nostre temps, contenant un recueil des choses memorables passees et publiees pur le faict de la Religion et estat de la France, depuis l'Edict de paciffication du 23 iour de Mars, 1568, iusques au jour present*, esso è stato a lungo ritenuto tale, e solo nel 1960 attribuito al noto giurista Jean de Coras³⁹. Sia l'editore novecentesco del testo, Robert M. Kingdon (che lo ha pubblicato in una collana intitolata *Les classiques de la pensée politique*), sia Paul-Alexis Mellet (che al problema della letteratura cosiddetta monarcomaca ha dedicato uno studio estremamente approfondito e innovativo) hanno posto la *Question* in relazione

(ut vulgo creditum est) excederet. ... 12: Homo enim (ut M. Cicero scribit) naturae obediens, homini nocerenon potest, *Cic. ib. 2. offic. ...* & non multo post, adversus Deos immortales (inquit) impij iudicandi sunt, qui constitutam ab ispis inter homines societatem, evertunt. Hinc effici subijcientes, contra jus naturae, & divinum esse quicquid sit, per quoad convictus humanus dirumpitur. ... ob hanc cognationem, inter homines constitutam hominis interesse, hominem beneficio affici. ... Homines enim hominum causa generati sunt: ut ipsi inter se allij alijs prodesse possint. *Cic. lib. 1. offic.* Ad quae eleganter Cicero. Si etiam, inquit, hoc natura praescribit, ut homo homini quicumque sit, ob eam causam quod sit homo, consultum vel: necessum secundum eandem naturam, omnium utilitatem communem esse. Quod si ita est, una continenter omnes, & eadem lege naturae: idque ipsum si ita est, certe violare alterum lege naturae prohibemur, & qui tollunt, aut dirimunt communem hanc humani generis societatem a dijs constitutam, impij iudicandi sunt, *Cic. lib. 3. offic.*».

³⁸ Riprendo in questa parte quanto già sostanzialmente presentato in A. DE BENEDICTIS, *Supplicare, capitulare, resistere. Politica come comunicazione*, in C. NUBOLA – A. WÜRLER (eds), *Suppliche e Gravamina. Politica, amministrazione, giustizia negli stati italiani e nel Sacro Romano Impero (secc. XIV-XVIII)*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 455-472; A. DE BENEDICTIS, *Rebellion – Widerstand: Politische Kommunikation als Normenkonflikt in der Frühen Neuzeit*, in G. CORNI – A. DE BENEDICTIS – B. MAZÖHL – L. SCHORN-SCHÜTTE (eds), *Schriften zur politischen Kommunikation 1: Die Sprache des Politischen in actu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 113-138.

³⁹ Come riferisce l'editore contemporaneo del testo R. M. KINGDON, *Introduction* a J. DE CORAS, *Question politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, Genève, Droz, 1989, p. XI, n. 15. Ricordo che su la *Question* si era a lungo soffermato, prima ancora dell'attribuzione a de Coras, V. DE CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione (1559-1572)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959, pp. 426-433.

con Althusius, per quanto con brevissimi accenni alla impostazione federalista il primo, e per la prefigurazione delle concezioni sul diritto naturale il secondo⁴⁰.

Il *pamphlet* è databile al periodo compreso tra l'ottobre 1568 e il marzo 1569, nei mesi quindi immediatamente successivi all'editto di Saint-Maur (settembre 1568) che, concludendo la terza guerra di religione, annullava la pace di Longjumeau stabilita solo nel marzo 1568. Gli ugonotti perdevano tutto quanto era stato guadagnato attraverso sette anni di guerre e negoziazioni. Il culto pubblico della religione riformata veniva proibito: tutti i ministri dovevano abbandonare la Francia entro quindici giorni; tutti gli ufficiali della corona che rimanevano protestanti erano privati del loro ufficio.

L'editto colpiva Jean de Coras sia come membro della comunità ugonotta, sia come ufficiale del re che, accusato di lesa maestà, aveva perso il posto di consigliere al Parlamento di Toulouse. In seguito era diventato cancelliere della regina di Navarra Jeanne d'Albret (la madre del futuro Enrico IV) presso la corte di La Rochelle, dove la regina aveva stabilito dalla fine di settembre 1568 il quartier generale protestante. Coras fu a La Rochelle tra il novembre 1568 e l'aprile 1569. Non aveva lì a disposizione la sua biblioteca personale, abbandonata a Tolosa nel corso della terza guerra di religione; ma l'abitudine all'interpretazione del diritto e all'insegnamento, la pratica giudiziaria (era stato lui a stendere il racconto del processo di Martin Guerre⁴¹) gli consentivano agevolmente di redigere la risposta ad un argomento che alla corte del re era stato utilizzato per giustificare gli editti di Saint-Maur. Probabilmente formulato nell'ambito del cardinale di Lorena, capo della fazione antiprottestante alla corte di Francia, l'argomento sosteneva che spettasse al re solo di decidere della religione del suo paese, e che non si trattasse di materia negoziabile tra il re e il suo popolo.

La *Question politique* costituisce la risposta, nel suo duplice aspetto di preparazione alla guerra (per difendere gli ugonotti erano stati richiesti aiuti militari all'Inghilterra e alla Germania), ma anche alla pace. È anche una richiesta per riprendere

⁴⁰ R.M. KINGDON, *Introduction*, p. I-II ; P.-A. MELLET, *Les Traités monarcomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, p. 432.

⁴¹ Quello portato alla notorietà da N. ZEMON DAVIS, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1984.

le negoziazioni tra il governo del re e i suoi sudditi, nella speranza di stabilire meglio e di garantire bene i loro diritti⁴². È stato osservato da tempo che la *Question* contiene molte delle preoccupazioni del giurista, stese però in un linguaggio comprensibile anche ai non addetti e con uno stile libero da tecnicismi⁴³.

Coras intende fornire alla «société publique», in quanto suo «amateur», gli elementi di conoscenza utili per far luce (la luce della verità) su un «paradoxe de grande consequence», sull'opinione che da qualche tempo alcuni stanno seminando sia tra i «populaire», sia tra i «superieurs» e il principe⁴⁴. Il paradosso fatto circolare è «*qu'il n'est licite aux sujets de capituler avec leur princes, voire et que telles capitulations non seulement son nulles mais (qui pis est) qu'elles convainquent le subject qui a capitulé de crime de leze majesté*».

Per mettere ognuno nella condizione di giudicare, la cosa migliore da fare è togliere la parola *capituler* dall'oscurità in cui è stata artificiosamente e intenzionalmente avvolta dai sostenitori del paradosso. Lo scopo si può raggiungere fornendo la definizione e spiegazione di un termine che appartiene alla «bonne diction françoise», nella quale è certamente usato più in riferimento agli affari di guerra o di stato che a quelli della «commune negociation des hommes»⁴⁵. È però quest'ultimo il campo che interessa preliminarmente a Coras, perché è quello che ha, appunto, a che fare con gli uomini e con il loro vivere in società.

E allora è opportuno iniziare dicendo che

la locution de *capituler* n'emporte autre chose que de transiger, contracter, composer, negocier, et autres mots de semblable signification, et a pris son origine des affaires esuelles il y a plusieurs articles et chapitres, sur lesquels les parties accordantes et transigeantes ensemble, on peut veritablement dire qu'elles capitulent, ou quelles ont *capitulé*⁴⁶.

Questa essendo la spiegazione del significato di *capituler*, si può scoprire la verità o la falsità del paradosso su cui si sta disputando: sulla base di quel significato si tratta di sapere se, come qualcuno dice, «les pactions, transactions, accords, negociations,

⁴² R.M. KINGDON, *Introduction*.

⁴³ A. LONDON FELL, *Bodin's Humanistic Legal System*, p. 341, n. 34.

⁴⁴ J. DE CORAS, *Question politique*, p. 1.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 1-2.

et consequemment les *capitulations d'entre le prince et ses subjects* doivent estre interdites, ou sont nulles»⁴⁷.

E dal momento che si ha a che fare con una questione «dont les saintes lettres, les histoires prophanes, les loix greques et romaines, bref le droit naturel et des gens nous donnent certains exemples et tesmoignages», è doveroso partire dal momento più antico, dalla «commune société et conversation» per cui gli uomini sono stati creati. La «société et communication» è indispensabile agli uomini che, pur essendo nati uguali, vivono tuttavia insieme trovandosi nella situazione di disuguaglianza prodotta dal diritto delle genti e civile delle nazioni.

les hommes sont creéz et produits par nature pour une commune société et conversation, voire et des grans avec les petits, et des riches avec les pauvres, combien que de leur premiere nature ils fussent tous esgaux. Mais depuis, par le droit des gens et civil des nations, ils se sont inegalizez, c'est a dire agrandiz ou abaissez. Et comme sans icelle société et communication l'homme ne peut vivre ny consister, aussi par icelle il a estably les maisons, les bourgs, les villages, les villes, les maistres, les magistrats, les princes et roys, les subiects, les justiciables, les serfs, et plusieurs autres choses admirables et d'excellente industrie. Et pour icelles bien et deuement exercer, ont esté inventez toutes sortes de contrats, achats, ventes, locations, conductions, eschanges, transactions, pactes et autres negociations, desquelles ne se peuvent passer ceux qui vivent en communauté, de quelque qualité ou condition qu'ils puissent estre⁴⁸.

Inventati perché gli uomini rimanessero in «société et communication», contratti, scambi, transazioni, patti e altre negoziazioni sono tanto più indispensabili agli uomini che hanno una posizione di superiorità rispetto agli altri grazie a patrimoni, beni, rendite, amministrazione e autorità. Avendo così più «communication et participation en la société civile», è di conseguenza necessario a loro più che ad altri contrattare, stipulare accordi, negoziare, fare transazioni e *capituler*. Questo è particolarmente vero per chi è in capo alla società civile comune, cioè per re e principi nel rapporto coi loro sudditi.

Or ny ayans aucuns plus grans à la société commune que les rois et princes, et ce seroit chose monstrueuse de dire qu'ils se puissent passer des contrats et negociations, sans lesquels l'action de l'homme ne peut consister, voire qu'ils est necessaire que les contrats et negotiations soyent plus frequentes entre eux et leur subjects qu'avec les estrangers, commey ayant plus

⁴⁷ *Ivi*, p. 2.

⁴⁸ *Ibidem*.

d'affaires avec ceux avec lesquels nous communiquons journellement qu'avec ceux qui nous sont incongneuz et esloingnez de nous⁴⁹.

Impedire ai principi e ai loro sudditi questo rapporto reciproco fatto di contrattazioni, transazioni e negoziazioni significherebbe ostacolare la «conversation commune et toute action de l'un avec l'autre, et rompre la liaison de société publique (chose plus malaisée à faire que de leur interdire l'eau et le feu comme on faisoit anciennement au bannis)». Come si può dunque osare sostenere che i sudditi non possano *capituler avec leur prince*? Dati di fatto innegabili vanno tenuti presenti.

Les roys ont du domaine et patrimoine. Ils ont des fermiers, des locateurs, des conducteurs. Les roys bâtissent et edifient maisons, chasteaux, palais et forteresses. Il faut que ce soit par maçons, charpenièrs, et architectes, de leurs subjects le plus souvent, et autres quelques foys. Les roys achètent et vendent, ils contractent mariage, ont procez et differens avec leurs subjects, ils transigent sur iceux, et *capitulent*, ce qui se peut amplifier par toutes sortes d'affaires et negociations⁵⁰.

Se il principe non «communique journellement» con i suoi sudditi, soprattutto con gli *estats* cui questi appartengono e di cui è composta la *republique*, diventa per lui impossibile adempiere perfettamente al suo dovere principale, che è quello di reggere e governare i suoi sudditi.

Avec ceux qu'il gouverne et regit, s'il n'entend les actions, les mœurs et la police de sa cité, s'il ne consulte avec eux de tous les états desquels la republique est composee, comme de la religion, du conseil, de la justice, des magistrats, des finances, de l'art militaire, et en tous ces articles s'il n'use de conseil et moderation politique, prise des hommes sages et bien avisés, et principalement de sa nation, qui sont plus fidèles et mieux disciplinés en icelles que les estrangers⁵¹.

Dubitare che tra principe e sudditi possano intercorrere numerose e diverse negoziazioni e capitolazioni, tanto naturali che civili; dubitare che principe e sudditi siano legati «reciproquement les uns pour les autres», significa insomma mostrarsi ignoranti «de tout droit naturel et politique»⁵².

Se non si può pensare che una testa possa esistere senza il corpo, che lo spirito possa comandare se non a un corpo, che la ragione possa aver corso priva dei sensi,

⁴⁹ *Ivi*, pp. 2-3.

⁵⁰ *Ivi*, p. 3.

⁵¹ *Ivi*, pp. 3-4.

⁵² *Ivi*, p. 4.

così non si può pensare che un principe possa essere utile senza i suoi sudditi, che i sudditi possano esistere senza un principe, e così i minori senza un curatore, e via dicendo. Questo è proprio dell'ordine naturale cui ognuno deve obbedire, che ognuno deve seguire per comportarsi secondo il suo stato. Il diritto civile di tutte le nazioni, imitando la natura, ha stabilito determinate leggi e regole per far compiere il proprio dovere ad ognuno: «les roys avec leurs sujets, les peres avec leurs fils, les tuteurs et curateurs avec leurs pupilles, les patrons avec leurs cliens, les procureurs avec leur constituans, et autres semblables».

Quelle leggi e regole, sia naturali sia civili, possono essere chiamate in un solo modo:

capitulations mutuelles, articles, contrats, pactions et obligations que les uns ont reciproquement envers les autres, pour lesquels ils se peuvent mutuellement sommer, et comme appeler en droit de leur devoir, non seulement devant Dieu qui est juge souverain et universel, mais aussi devant les hommes, chacun gardant le rang auquel il est colloqué, le grand et roy par commandement, le petit et subject par priere et requeste⁵³.

Ecco il punto. Se non si vuole rompere «l'enchainement et lyaison de la société publique» (come sostiene temerariamente chi propala in pubblico il paradosso della nullità delle capitolazioni tra principe e sudditi), ognuno deve osservare il rango in cui è collocato dalla legge divina e umana per poter comunicare reciprocamente nella comune società civile. E la reciprocità comporta necessariamente sia che il re comunichi coi sudditi tramite il comando, sia e ugualmente che i sudditi comunichino con il re per mezzo di preghiere e richieste.

Se, insomma, fa intendere chiaramente Coras, principe e sudditi sono indispensabili l'uno agli altri, così al comando del principe non possono non corrispondere, nella comune società, le preghiere e richieste dei sudditi. Questo è proprio della natura degli uomini riuniti in società.

Alla storia, poi, degli uomini riuniti in società, appartengono le «institutions» attraverso le quali principe e sudditi capitolano, l'uno comandando, gli altri obbedendo e facendogli conoscere le proprie necessità con preghiere e richieste. La loro origine

⁵³ *Ivi*, p. 5.

sta nella stessa origine dei re giusti e legittimi, cioè nella elezione dei re da parte del popolo, come è evidente dall'istituzione dei re di Israele, dei re di Francia, dei re di tutte le altre nazioni le quali si sono volontariamente sottomesse a coloro che hanno stimato capaci di una «commune defense et administration publique». Ma l'elezione di quei re è stata accompagnata

de plusiers charges *capitulees* avec eux, c'est à sçavoir qu'ils conserveront leurs subjects, les perseveront de toutes oppressions, leur feront justice, et autres semblables articles, contenant obligations reciproques des uns envers les autres, aux roys de bien regir et regner, aux subjects de bien obeir et reuerer⁵⁴.

Se poi succede che i «charges capitulees», se la capitolazione in base alla quale i sudditi hanno conferito scettro e corona al re non vengono rispettati, se il re si comporta da tiranno, allora i re «perdroient leur royauté, et leur subjects renreroyent en leur premiere liberté». La storia, appunto, registra numerosi esempi di situazioni del genere.

Ma la “normalità” di un principe «bon naturel et bien né» è che agisca stando alle «communications, pourparlers, conventions, accords et *capitulations*». Questa *deve essere*, per Coras, la qualità del suo principe Enrico II, perché altrimenti tutto il suo ragionamento, tutta la sua *Question* non avrebbe senso. Questo *deve essere* l'ordine che caratterizza il governo attuale della Francia, dove Stati Generali, Parlamenti, pari, *devono avere* il diritto e il dovere di negoziare con il re per il popolo. In realtà quest'ordine non c'è più come all'origine, quando i principi avevano liberato la Gallia dalla tirannide romana con il solo aiuto dei loro sudditi. Allora nelle assemblee di Stati (composte di nobili e *rouituriers*) i principi «entendoyent et oyoyent les plainctes et doleances», e da parte loro gli Stati dichiaravano le loro necessità. Qui non si parlava di contratti particolari di privati, «mais des affaires et negociations politiques et d'estats, tant guerrieres que civiles».

Questo modo di comunicare gli uni con gli altri non è però continuato come all'origine, ha proceduto in modo discontinuo – sia nelle assemblee di Stati, sia nei Parlamenti, sia nel rapporto coi dodici pari –, causando «un grande desordre et confusion».

⁵⁴ *Ivi*, p. 6.

Car aujourd'hui tout moyen est osté au peuple de donner à entendre à son prince ses doléances, at au contraire, le roy roulant quelque chose de son peuple, l'a demandé par moyens extraordinaires de contraincte, qui cause un mescontentement et infini desdain du peuple envers son prince⁵⁵.

La responsabilità di ciò ricade sui «notables fabricateurs de paradoxe». Se gli Stati, o i Parlamenti, o i pari resistessero alla volontà del re discutendo di materie di stato, o di guerra, o di imposizioni di nuovi tributi, o di fare nuovi editti e ordinanze; se gli dichiarassero, mostrandone le ragioni, che la sua intenzione non può essere attuata «selon droict et justice»; se su numerose questioni poste dal re essi fossero d'accordo solo su alcune e su altre invece no; in tali casi, per aver espresso disaccordo dal re «et rendu le roy flexible au point de la verité», essi sarebbero imputati di crimine di lesa maestà.

Per i «paradoxeurs» resistere nel senso detto sopra significa essere ribelli al re, e colpevoli del crimine di lesa maestà. Gli *exempla* della storia non interessano loro, né il rispetto dei costumi e delle consuetudini della Francia. Non interessa loro che nel corso della cerimonia d'incoronazione il re promettesse con giuramento solenne di mantenere il suo popolo in pace e tranquillità, di osservare i suoi privilegi, di non opprimere i suoi sudditi con taglie e di eliminare i nuovi sussidi. Con questi articoli Stati, Parlamenti e pari mantenevano «les roys dedans les bornes de justice». E se in seguito i re li volevano oltrepassare, o mostravano l'intenzione di violarli, i sudditi, gli Stati, i Parlamenti, i pari facevano loro «justes remontrances» per impedirlo, per conservare il bene pubblico e per difendere il regno. Ora Stati, Parlamenti e pari sono considerati ribelli e colpevoli di lesa maestà. E lo sono pure le *bonnes villes* che vogliono far valere le lettere patenti di privilegi e prerogative concesse loro dai re in parte per loro libertà, in parte contrattualmente: La Rochelle, Marsiglia, Arles en Provence, Orleans, La Guyenne⁵⁶.

I «paradoxeurs» non vogliono ammettere che, se il re o i suoi ufficiali attentano ai privilegi concessi, gli Stati possano presentare *gravamina* richiedendo la restituzione dei privilegi – come si fa anche nei regni di Castiglia, d'Aragona, Catalogna, Granata

⁵⁵ *Ivi*, p. 9.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 17-18.

e altri posseduti dal re di Spagna, e poi anche in Portogallo, Inghilterra, Scozia, Navarra e Bearn, nelle città imperiali di Germania⁵⁷. Per i «paradoxeurs», se il re accetta le «justes remontrances et humble instances», le «humble resistances et raisonnable remontrances», allora non è più re. Fanno di tutto per convincere il re di questo.

Les flagorneurs ont le style assez collant, pour persuader aux princes que leurs volontez doivent estre franches et souveraines, que toutes choses doivent fleschir devant eux, qu'on leur doit obeir sans demander pourquoi ne comment, que les corps, les biens, et les vies de leurs subjects sont à eux⁵⁸.

Si tratta di argomentazioni che, se per Coras rappresentano un paradosso, possono essere invece estremamente seducenti per un re. Ma Coras aveva precedentemente avvertito «notre seducteur» di quanto fossero noti i suoi metodi di corruzione, e di quanto tendenziosi fossero i suoi argomenti. Quindi era chiaro «que le roy ne delaisera d'estre roy pour obeir à la raison, et prendre en bonne part les remontrances et humble instances que lui front ses subjects de bonne sorte et avec la reverence qu'ils luy doivent»⁵⁹. Un diverso comportamento del re avrebbe trasformato il suo *office* in quello di un tiranno.

Car celui est roy qui regit et administre son royaume avec regle, prudence et conseil, qui ne se croit soymesme, n'obeit à ses sensualitez, mais modere toutes choses selon la raison. Au contraire le tyran est celui qui mesprise le conseil, qui ne croit qu'à luyesme, obeissant à son appetit, et rejectant en arriere toute raison.

Ma lo slittamento verso la tirannide avrebbe naturalmente avuto conseguenze, poiché, era sottinteso, avrebbe interrotto la comunicazione politica tra re e sudditi:

S'il veut de roy devenir tyran, c'est l'interes des subjects, qui ont droict d'y contredire, et par tous moyens s'essayer de maintenir leur prince en roy et non en tyran, et procurer envers luy qu'il soit accompagné d'un bon conseil, moderant toutes ses actions, le reduisant au cerne de la raison, et chassant d'autour de luy tels flateurs que nostre paradoxeur⁶⁰.

Una lettura per quanto parziale della pur breve *Question politique* mostra una consistente presenza di argomentazioni e principi propri della incommensurabilmente più ampia *Politica* althusiana. Si può qui solo rinviare in generale soprattutto

⁵⁷ *Ivi*, pp. 19-21.

⁵⁸ *Ivi*, p. 25.

⁵⁹ *Ivi*, p. 21.

⁶⁰ *Ibidem*.

ai capitoli XVI (*De protectione universali consociationis* / *La protezione della consociazione universale*), XVII, (*De cura bonorum corporis consociati* / *La cura dei beni del corpo consociato*), XIX (*De regni, sive universalis imperii, commissione* / *L'affidamento del regno, ovvero dell'impero universale*), XXIII, *De natura et affectione populi* / *La natura e il modo di essere del popolo*), oltre che al XXXVIII sulla tirannide e i suoi rimedi, per verificare le analogie riguardo la concezione della *communicatio* come essenziale e ineliminabile rapporto di consenso tra principe e sudditi e per la vita associata; le diverse istituzioni e magistrature che nei diversi regni e stati incorporavano quel rapporto; le capitolazioni tra principe e sudditi sulla base del giuramento, il problema degli adulatori; l'ingiusta accusa di ribellione rivolta ai sudditi che insistono per avere un rapporto di *communicatio* (nel senso sopra visto) con il principe, il quale invece pretenda una obbedienza incondizionata in quanto *legibus solutus*. Si trattava di problemi presenti, come è noto, in tutta la letteratura ugonotta definita monarcomaca (Beza, *Vindiciae* etc.), che infatti Althusius usa esplicitamente, anche per confutare radicalmente le forti critiche rivolte a quella letteratura da parte di William Barclay, di Alberico Gentili, del cosiddetto gesuita Giovanni Beccaria⁶¹, che a sua volta esplicitamente Althusius confuta soprattutto (ma non solo) nel capitolo XXXVIII della *Politica*.

Decisamente contrario a sedizioni e ribellioni (problema affrontato soprattutto nel capitolo XXXI, *De studio concordiae conservandae*⁶²), Althusius sostiene invece la

⁶¹ Me ne sono occupata in A. DE BENEDICTIS, "Contrarium ego assero". Althusius vs. Gentili nel capitolo XXXVIII della *Politica* methodice digesta, in G. DILCHER – D. QUAGLIONI (eds), *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità* / *Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3. Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna/Berlino, Il Mulino/Duncker & Humblot, 2011, pp. 379-397; A. DE BENEDICTIS, *Gewissen und Widerstand. Eine Polemik gegen die Widerlegung von De iure magistratuum in subditos im Kapitel XXXVIII der Politica von Althusius*, in M. GERMANN – W. DECOCK (eds), *Das Gewissen in den Rechtslehren der protestantischen und katholischen Reformationen* / *Conscience in the Legal Teaching of the Protestant and Catholic Reformations*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, pp. 126-154; A. DE BENEDICTIS, *Gehorsam, Widerstand und Selbstverteidigung zwischen Recht und Religion. Das Beispiel von Libna in der reformierten Tradition*, in H. DE WALL (ed), *Recht, Obrigkeit und Religion*, pp. 45-75.

⁶² Per quanto il problema della concordia venga affrontato in numerosi altri luoghi dell'opera althusiana (come ha rilevato A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (Methodice)*), è però in questo capitolo che l'impegno per conservare la concordia comporta tanto l'analisi delle sedizioni e dei rimedi alle sedizioni, quanto la condanna delle sedizioni come esiziali alla *respublica* e alla *consociatio symbiotica*. Il capitolo XXXI non ha conosciuto un interesse pari ad altri capitoli della *Politica*, ad eccezione di L. BIANCHIN, *Dove non arriva*

resistenza al tiranno, se necessario anche con l'uso della forza, sulla base non solo della letteratura ugonotta, ma anche di una lunga tradizione dottrinale di diritto comune che si è vista anche nei commenti giuridici di de Coras. Non a caso tutto il capitolo XXXVIII sui rimedi alla tirannide è pieno di rinvii alla criminalistica, soprattutto cinquecentesca, che aveva discusso la questione dell'uso lecito della violenza per difendersi dall'oppressione, dall'ingiustizia e dalla tirannide⁶³. Gli Efori che resistono in modo giusto e legittimo a colui che esercita la tirannide non sono sediziosi. Non mettono in atto alcuna ribellione. Al contrario, risolvono e difendono la *respublica* che è stata rovesciata dal tiranno. È il rovesciamento del tiranno che crea la *respublica*. Quindi la *respublica* esiste anche sotto gli Efori. Né può essere diversamente per coloro che, come gli Efori, hanno giurato di dedicare alla patria tutto il loro impegno⁶⁴.

Vale la pena richiamare l'attenzione sul fatto che Althusius sia, insieme a gran parte di quella letteratura giuridica, fonte (anche se limitatamente a due sole occasioni) di un trattato pubblicato nel 1633 – giusto nel pieno della guerra dei Trent'anni – dedicato al problema delle sollevazioni dei sudditi nei confronti dei loro superiori.

4. Un trattato tedesco seicentesco sui “tumulti che molti inconsideratamente dannano”

Nella lettera dedicatoria agli Ordini di Frisia della edizione della *Politica* del 1614 Althusius aveva dichiarato di essere spesso ricorso, nelle sue meditazioni politiche, e al fine di illustrare i suoi precetti politici, agli esempi desunti dagli stessi Ordini, dalle

la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna, Bologna, Il Mulino, 2005 (soprattutto nel cap. VII, 3. *Il mantenimento dell'ordine pubblico*, pp. 262-271; 4. *La «mutua censura» fra re ed Efori*, pp. 271-277), e di A. DE BENEDICTIS, “*Contrarium ego assero*”. *Althusius vs. Gentili nel capitolo XXXVIII della Politica methodice digesta*.

⁶³ A. DE BENEDICTIS, *Majestätsverbrechen und Verfassungsfrage: Althusius und die italienischen Juristen*, in R. VON FRIEDEBURG – M. SCHMOECKEL (eds), *Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015, pp. 11-27 (in italiano, *Tirannide e resistenza lecita nelle fonti giuridiche italiane di Althusius: crimine di lesa maestà e problema costituzionale*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 2015, n. 217, pp. 27-47).

⁶⁴ JOHANNES ALTHUSIUS U.J.D., *La politica*, p. 1772. Sugli Efori come difensori della “patria”, rinvio in questo caso soprattutto a R. VON FRIEDEBURG, *Widerstandsrecht, Untertanen und Vaterlandsliebe: Die Politica des Johannes Althusius von 1614 und ihre Rezeption in einem ständisch-fürstlichen Konflikt (1647-1652)*, in F. S. CARNEY – H. SCHILLING – D. WYDUCKEL (eds), *Jurisprudenz*, pp. 261-285.

loro città, dalle loro costituzioni, dai loro costumi e dalle imprese storiche loro e delle altre province belghe confederate⁶⁵. Si tratta, sostanzialmente, dello stesso metodo di esposizione – per quanto in generi letterari alquanto diversi – utilizzato in due voluminosi trattati di Johann Wilhelm Neumayr von Ramsla, entrambi pubblicati nel pieno della guerra dei Trent'anni: il primo su contribuzioni e tasse nel 1632 (*Von Schatzungen und Steuern*)⁶⁶, il secondo nel 1633 sui tumulti dei sudditi contro i loro governanti e superiori (*Vom Aufbruch der Untern wider ihre Regenten*)⁶⁷.

L'autore, un nobile e dotto sassone, al servizio per alcuni anni del duca Johann Ernst von Sachsen-Weimar, aveva viaggiato in Spagna, Francia, Inghilterra, Paesi Bassi e Italia. Vero e proprio poligrafo, esperto di questioni militari e finanziarie, era in grado di leggere la letteratura dei paesi che aveva conosciuto, oltre che il latino. Della sua amplissima cultura e della sua conoscenza delle lingue sono testimonianza i due trattati sulle tasse e sui tumulti. Ognuno di essi conta poco meno di un migliaio di pagine, scritte sia in tedesco (naturalmente in caratteri gotici) sia nelle diverse lingue delle opere che von Ramsla aveva utilizzato: cronache, storie del mondo, trattatistica politica e filosofica, letteratura giurisprudenziale. Una vera e propria *summa* della cultura europea (con tutta la tradizione di cui quella cultura si alimentava) in

⁶⁵ Come già riportato testualmente *supra*, alla nota 10 di questo contributo.

⁶⁶ J.W. NEUMAYR VON RAMSLA, *Von Schatzungen und Steuern*, Schleusingen, In Verlegung Jacob Hoffmanns, 1632.

⁶⁷ J.W. NEUMAYR VON RAMSLA, *Vom Aufbruch der Untern wider ihre Regenten und Obern sonderbarer Tractat*, Jena, In Verlegung Johann Reiffenbergers, 1633. Me ne sono già parzialmente occupata nel saggio A. DE BENEDICTIS, "According to Bartolo", "according to Baldo". *Archives of Knowledge for the Study of Revolt*, in A. DE BENEDICTIS – K. HÄRTER (eds), *Revolt and politische Verbrechen zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert. Rechtliche Reaktionen und juristisch-politische Diskurse / Revolts and Political Crime from the 12th to the 19th Century. Legal Responses and Juridical-political Discourses*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013, pp. 17-40: 31-38; e in A. DE BENEDICTIS, *La "normalità" della violenza nei tumulti di età moderna. Pratiche e discorsi*, in F. BENIGNO – L. BOURQUIN – A. HUGON (eds), *Violences en révolte. Une histoire culturelle européenne (XIV^e – XVIII^e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, pp. 81-97, pp. 90-96. Al trattato sui tumulti ha dedicato qualche attenzione M. GRIESSE, *Aufstandsprävention in der Frühen Neuzeit: Länderübergreifende Wahrnehmungen von Revolten und Verrechtlichung Prozesse*, in A. DE BENEDICTIS – K. HÄRTER (eds), *Revolt and politische Verbrechen*, pp. 173-209: 186-190. Più di recente una approfondita contestualizzazione di entrambi i trattati di von Ramsla, quello sulla tasse e quello sulle sollevazioni, in R. VON FRIEDEBURG – M. SCHMOECKEL (eds), *Recht, Konfession und Verfassung*, pp. 151-164, e in R. VON FRIEDEBURG, *Luther's Legacy. The Thirty Years War and the Modern Notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, soprattutto pp. 262-270.

argomento, con riferimenti che andavano dalla storia antica fino agli anni più recenti. Gli ultimi eventi di cui l'autore riprendeva narrazioni altrui, in entrambi i trattati, arrivavano fino al 1630.

Fin dal 1975 lo scritto sulle sollevazioni ("Aufstände") era stato proposto all'attenzione degli studiosi da Winfried Schulze, lo storico che insieme a Peter Blickle contribuiva, allora, a rinnovare la ricerca a partire da un mutamento di prospettiva nell'analisi della "guerra dei contadini" del 1525⁶⁸. Del trattato del 1633 Schulze sottolineava soprattutto la valutazione di von Ramsla sulle sollevazioni dei sudditi contro i loro governanti e superiori: esse potevano produrre conseguenze positive nel governo della *res publica*⁶⁹. La sintesi della concezione di von Ramsla è individuata da Schulze in un passaggio testuale del trattato (di cui tra breve fornirò la traduzione autentica):

Wird durch Auffstand und Auffrühr Anlaß zu neuen heilsamen Gesetzen und besserer Ordnung im Regiment gegeben / welches sonst verblieb. Dis hat man in der Römischen Republic zum öfftern gesehen⁷⁰.

Dell'autore (innominato) del passaggio sopra citato von Ramsla dice che si tratta di uno dei «più noti politici e storici dall'inizio del mondo a oggi»⁷¹, quelli che per tutte le circa mille pagine del trattato gli forniscono puntualmente gli argomenti che, così,

⁶⁸ La più recente rassegna critica al riguardo è offerta dalla fondamentale monografia di D. VON MAYENBURG, *Gemeiner Mann und Gemeines Recht. Die Zwölf Artikel und das Recht des ländlichen Raums im Zeitalter des Bauernkriegs*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, pp. 9-34.

⁶⁹ W. SCHULZE, *Die veränderte Bedeutung sozialer Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert*, in H.-U. WEHLER (ed), *Der Deutsche Bauernkrieg 1524-1526*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 277-302: 297. Ma poi anche W. SCHULZE, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt, frommann-holzboog, 1980, p. 222-225. Vale la pena ricordare che, in seguito alla analisi di Schulze, la *Sediktionsliteratur* è diventata una fonte importante della 'voce' *Revolution, Rebellion, Aufbruch, Bürgerkrieg*, in O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, proprio nella parte redatta da R. Koselleck, pp. 653-788, specificamente p. 701 ss. (anche sul trattato di von Ramsla).

⁷⁰ J.W. NEUMAYR VON RAMSLA, *Vom Aufbruch*, II, II, p. 76: «berühmtesten und meisten Politicos und Geschichtschreiber vom Anfang der Welt biß auff gegenwertige Zeit». La prima parte della citazione è stata utilizzata da Schulze, come è noto, per il titolo di un suo successivo saggio: W. SCHULZE, *"Geben Aufstand und Aufbruch Anlaß zu neuen, heilsamen Gesetzen". Beobachtungen über die Wirkungen bäuerlichen Widerstands in der frühen Neuzeit*, in W. SCHULZE (ed), *Aufstände, Revolten, Prozesse. Beiträge zu bäuerlichen Widerstandsbewegungen im frühneuzeitlichen Europa*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 261-285.

⁷¹ J.W. NEUMAYR VON RAMSLA, *Vom Aufbruch*, p. 6.

egli stesso può riproporre a chi voglia e/o debba esprimere il proprio parere, saggiamente considerare, giudicare e deliberare della questione in gioco: cioè di «Auffstand» (sollevazione), «Aufbruch» (agitazione), «Empörung» (tumulto) come problemi intrinseci alla legittimità del governo degli «Obern» (superiori, governanti) sugli «Untern» (inferiori, sudditi)⁷².

Ciò che si è visto spesso nella storia della Roma repubblicana von Ramsä lo trae da Niccolò Machiavelli, dai *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* che in questo caso (e a differenza di altre opere e altri autori) vengono citati senza alcun riferimento puntuale: dal famoso capitolo (1.4.) *Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica*.

Né si possano per tanto, giudicare questi tumulti nocivi, né una repubblica divisa ... Né si può chiamare in alcuno modo con ragione una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà⁷³.

I tumulti «che molti inconsideratamente dannano», considerati in base al loro fine, non sono sempre contrari al bene comune e alla pubblica libertà, scriveva Machiavelli esplicitamente. Il che implicitamente significa: alcuni tumulti possono esserlo, altri invece no. Dipende dallo scopo che si prefiggono. Dipende, in prima

⁷² *Ivi*, pp. 6-7: «und solche Materien nicht ohne grosse Müh und Fleis durch die berühmtesten und meisten Politicos und Geschichtsschreiber vom Anfang der Welt biß auff gegenwertige Zeit deducirer und aus ausgeführt / hierzu hat mich bewogen / daß ich befunden / daß man in Berathschlagungen von dergleichen Welthänfeln / durch diesen Weg bequemer und gründlicher / als sonst / von der Sach seine Meynung eröffnen und judicieren kan. Dann wil ma von einer oder andern Materi etwas deliberation ziehen / so erfordert die Nohtdurfft / daß man vor allen dingen auff die Ursach sehe / so uns bewegt / dis oder jenes fürzunehmen / und ob sich auch rechtmessig sey. Rechtz diesem / was vor Nutz oder Schad / auch Ehr oder Unher uns / oder dem gemeinen Wesen / oder auch einem jedem insonderheit / aus dem Handel entstehen könne. Und endlich / wie man auffn Fall mit guter Vorsicht die Sach angreifen / tractiren und glücllich hinaus führen wolle / zu welchen allen dann / dem jenigen / der von solchen wichtigen Regiments Händeln sein Bedencken entdecken und anzeigen wil / in diesem und angeregten meinen Tractaten / die der Kern aus allen Politischen und Historischen Schrifftten sind / und in Regimenten viels[f]eltig fürzulauffen pflegen / ein richtiger uns[f]eilbarer kürtzer Weg fürgeschrieben und gewiesen wird / damit er also von der Sach weislichen discurriren / und sein Votum und Gutachten mit Ruhm und Ehren ablegen / und demnach den rechten Zweck treffen und erreichen müge».

⁷³ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, 1, 4.

istanza, da come governa chi ne ha l'autorità: se a favore o contro il bene comune e la pubblica libertà. Nel primo caso un tumulto può essere condannato a ragione. Nel secondo caso, invece, no: perché chi governa contro il bene comune e la pubblica libertà è, notoriamente, un tiranno⁷⁴.

La verifica dell'uno e dell'altro caso, «in modo che sia i sudditi sia i superiori possano vedere ciò che è successo nel passato e ciò che accade nel presente per l'una e per l'altra parte, in diversi governi, in caso di sollevazioni e tumulti»⁷⁵, è per l'appunto lo scopo primariamente dichiarato del trattato di von Ramsla. Per questo egli ha impiegato «grande fatica e impegno» («grosse Müh und Fleis») e ha ricavato numerosissimi esempi da scrittori politici e storici di tutti i tempi. Ma la verifica serve alla formulazione di pareri e decisioni sulla condanna o meno di una determinata sollevazione e di uno specifico tumulto che si può ancora verificare nel futuro. Non a caso nel proemio von Ramsla parla di «Votum und Gutachten» (voti e pareri). Quei pareri e quelle decisioni sono materia di giuristi, e offrono quelle riflessioni («Bedencken») che servono a von Ramsla come criterio ordinatore dei problemi affrontati nei diversi capitoli e sottocapitoli del trattato.

La struttura argomentativa del *Sonderbaren Traktat* presenta infatti significative analogie con quella di *consilia* e trattati giuridici che analizzano sedizione e ribellione come fattispecie del *crimen laesae maiestatis* (e quindi, 'criminalizzano' le rivolte), ma che contestualmente ne prendono in esame anche le possibili eccezioni e scusanti:

⁷⁴ Sul problema dei tumulti in Machiavelli, soprattutto in relazione al tumulto dei Ciompi nelle *Istorie fiorentine*, A. DE BENEDICTIS, «... dove molti errano niuno si gastiga...» (*Istorie Fiorentine*, III, 13). *La lingua della giurisprudenza e i tumulti in Machiavelli*, in G.M. LABRIOLA – F. ROMEO (eds), *Niccolò Machiavelli e la tradizione giuridica europea*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2016, pp. 75-96; A. DE BENEDICTIS, *Les tumultes chez Machiavel et la langue de la jurisprudence*, «Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique», 15/2016 <<https://asterion.revues.org/2777>>. In entrambi i saggi ho fatto ovviamente riferimento alla ampia letteratura in tema.

⁷⁵ J.W. NEUMAYR VON RAMSLA, *Vom Auffruhr*, p. 2: «damit beydes die Untern und Obren zu sehen haben / was in alten und newen Zeiten / so wol auff einer / als der andern Seiten / bey Auffstand und Empörung in unterschiedenen Regimenten fürgelauffen».

cioè il governo ingiusto di chi governa, nei diversi possibili ambiti concreti della giustizia, della fiscalità, del rispetto degli accordi etc⁷⁶.

Ad esempio, von Ramsla citava il giurista trecentesco Luca da Penne nel presentare i motivi delle sollevazioni avvenute in Svevia nel 1470, a Praga nel 1473, in Spagna nel 1517 per cattiva amministrazione della giustizia, con conseguente rifiuto dei sudditi di pagare le imposte⁷⁷. E poi citava i giuristi Baldo degli Ubaldi (1327-1400) e Aimone Cravetta (1504-1569) per giustificare le cause di resistenza lecita dei sudditi nei casi in cui i superiori non avessero rispettato i patti stabiliti, i privilegi, le libertà di popoli e comunità, come era accaduto in Brabante e a Stoccolma nel 1599⁷⁸. Bartolo da Sassoferrato e Baldo degli Ubaldi, insieme al *Tractatus feudalís* di Ludolf Schrader (1531-1589) fornivano gli argomenti per giustificare la difesa dei sudditi contro quei superiori che mettono in pericolo la loro vita e i loro beni. E per mettere in guardia i superiori dalla possibile vendetta lecita dei sudditi, come secondo von Ramsla aveva fatto anche Lutero in occasione del *Bauernkrieg*, della guerra dei contadini⁷⁹. E, ancora, von Ramsla trascriveva, praticamente, tutta la lunga narrazione fatta dal giurista Nicholas Bohier a proposito della sedizione di Agen (1514) nel suo trattato *De seditiosis*⁸⁰.

Insomma, per von Ramsla, se il principe è giusto e pio, i sudditi gli obbediscono. Se diventa tiranno e usa violenza contro i sudditi, allora ne consegue sollevazione e resistenza, come è detto esplicitamente nel frontespizio del trattato: «Ein frommer Furst, der so regiert / Sein Land und Leut wie sichs gebührt / Dem ist gehorsam jedermann. / Wird er aber zu eim Tyrann / Und ubt Gewalt, so folgt allzeit / Auffstand und Widersetzlichkeit». Una concezione del tutto althusiana: ognuno è obbediente a

⁷⁶ Si tratta di questioni di cui mi sono occupata in A. DE BENEDICTIS, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2013 (traduzione inglese *Neither Disobedients nor Rebels. Lawful Resistance in Early Modern Italy*; Roma, Viella, 2018).

⁷⁷ J.W. NEUMAYR VON RAMSLA, *Vom Aufbruch*, p. 16.

⁷⁸ *Ivi*, p. 151-157.

⁷⁹ *Ivi*, p. 463. Il fatto che il principe derubasse ('berauben' in von Ramsla) i sudditi dei loro beni e quindi della loro vita gli toglieva tutta la sua dignità, come von Ramsla indicava in esergo al precedente trattato *von Schatzungen und Steuern* (1632), tramite una citazione dal giurista Rolando della Valle (1500 ca.-1575): «Rolandus de Valle, Cons. I. *Princeps subditos suos eviscerans, homicida est suae dignitatis*».

⁸⁰ Ho analizzato il trattato di Nicholas Bohier, *Preclarus, et elegans tractatus de seditiosis*, Parisiis, sub insignio Pellicani, 1515, in A. DE BENEDICTIS, *Tumulti*, pp. 131.140.

un principe pio che governa come dovuto il suo territorio e la sua gente. Se però diventa tiranno e usa la violenza, allora ne consegue sempre sollevazione e resistenza.

5. Minimali considerazioni in fine

Per Robert von Friedeburg, che è stato uno dei tanti compagni di viaggio di Merio Scattola in occasione di numerosi convegni e seminari, il trattato di von Ramsla sulle sollevazioni (come pure quello sulle tasse) marca «a dramatic turn in the focus of political analysis»⁸¹. Questo in un periodo di costanti e radicali conflitti politici che opponevano sudditi a superiori nel Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca, e che data la struttura costituzionale dell'Impero, potevano essere portati al giudizio della istanza giudiziaria superiore del Reichskammergericht. Uno di questi conflitti inestricabilmente politico-religiosi fu quello che oppose a lungo (1647-1654) il ramo calvinista della Casa d'Assia, il ramo Assia-Kassel, ai suoi vassalli, in una delle zone più colpite dalle devastazioni della guerra dei Trent'anni. Durante tutto il periodo si fronteggiarono vedute politiche fundamentalmente opposte sulla natura del principato, caratterizzate da uno sviluppo dialogico degli argomenti, un pamphlet rispondendo a quello di un oppositore, e l'oppositore rispondendo con un contro-argomento in una sequenza di accuse e contro-accuse. All'inizio del conflitto, nel 1647, i vassalli presentarono al Reichskammergericht una prima *Remonstratio*⁸² per difendere e proteggere le loro libertà e i loro privilegi fiscali e di autogoverno. Tra le autorità utilizzate allo scopo, vi erano la *Politica* di Althusius, il *Von Aufruhr* di von Ramsla, la *Pro Milone* di Cicerone, e numerosi giuristi sia di diritto pubblico imperiale⁸³ sia di diritto comune (soprattutto feudisti, ma non solo).

Questi erano i saperi concretamente utilizzati nel corso dei conflitti politico-costituzionali (ricordo che la prima parte del titolo delle due giornate di studio dedicate a

⁸¹ R. VON FRIEDEBURG, *Luther's Legacy*, p. 262.

⁸² Su questa specifica *Remonstratio*, *ivi*, pp. 286-287.

⁸³ Quelli su cui ormai più di trent'anni fa M. Stolleis ha scritto il primo volume della fondamentale *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. 1. *Reichspublizistik und Polizeywissenschaft 1600-1800*, München, Beck, 1988 (traduzione italiana *Storia del diritto pubblico in Germania*, 1, *Pubblicistica dell'impero e scienza di polizia 1600 - 1800*, Milano, Giuffrè, 2008).

Merio Scattola è *I saperi della politica*), in cui diversi linguaggi, discipline, comunità di discorso (per riprendere la seconda parte del titolo) si intrecciavano. Nella politica come agire politico sulla base del consenso reciproco tra sudditi e superiori erano del tutto indispensabili insieme, in base a scelte finalizzate allo scopo, così come lo erano state per la *Politica* di Althusius come concezione di una scienza politica che di quel consenso non poteva in alcun modo fare a meno. Certo, la casuistica giuridica di un Tiberio Deciani (quello su cui ha presentato la relazione Michele Basso), o l'esperienza giuridica dei Consiglieri della Repubblica di Venezia (di cui ha parlato Alfredo Viggiano), non presentano alcuna argomentazione basata sul metodo ramistico, come quella di Althusius. Non sono scienza politica, ma servono a una politica che non voglia comportare l'obbedienza incondizionata dei sudditi (di qualsiasi natura) nei confronti dei superiori, anche quando i superiori vogliano basare la loro politica ricorrendo – come già da tempo era frequente – all'argomento dello stato di emergenza. Che la modernità a pieno titolo di Althusius in questo senso, che la sua concezione di una sovranità partecipata⁸⁴, sia stata a lungo oscurata da una altra concezione di modernità e sovranità è certo un dato di fatto. Ma quella giurisprudenza che ha profondamente alimentato il sapere di Althusius ha continuato anche oltre a fornire argomenti e precedenti per resistere a qualsiasi modalità di tirannide *ex parte exercitii*, per la difesa da quelle pratiche di governo dei superiori che rompono la comunicazione politica. Maurizio Merlo ha sottolineato nella sua relazione (*“Models in History”. Sul montaggio dell'oggetto storiografico in alcuni lavori di Merio Scattola*) come – e sintetizzo qui un ragionamento molto ampio – per Scattola la politica sia attività comunicativa e di scambio di argomenti tali da produrre senza violenza comando e obbedienza. Questa è certo una parte della storia dei saperi politici in cui stava e sta anche Althusius⁸⁵. Ma la *Politica* di Althusius come *communicatio* non mi pare corrispondere a questo criterio. Forse se ne può discutere ancora.

⁸⁴ D. QUAGLIONI, *Quale modernità per la «Politica» di Althusius?*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 39/2010, pp. 631-648.

⁸⁵ M. SCATTOLA, *Johannes Althusius e la storia dei saperi politici*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 39/2010, pp. 661-681.

«Il genio torbido del litigio».

Territori, diritti, discipline nel crepuscolo della Repubblica di Venezia

Alfredo Viggiano

Paolo Sarpi può essere ritenuto l'inventore del ruolo di Consultore della Repubblica di Venezia. Nel corso della cosiddetta "guerra delle scritture" sostenuta dalla Serenissima contro le pretese giurisdizionali di Paolo V, il teologo del monastero dei Servi di Maria fornisce alle magistrature della capitale marciana le armi argomentative e ideologiche necessarie per affermare prerogative sovrane dell'autorità civile, in campo giudiziario e fiscale, nei confronti della curia romana. La storia del conflitto che seguì è stata narrata secondo diverse prospettive di ricerca ed è notissima, e non interessa riprenderla in questa sede¹. È invece necessario mettere in evidenza un passaggio decisivo sotto il profilo dell'invenzione delle istituzioni: Sarpi e il gruppo di patrizi che lo appoggiava e che si era curato di tradurre in quella difficile congiuntura le sue idee in azioni politiche ed emanazione di leggi, trasformano in elemento stabile della vita costituzionale della repubblica una funzione fino ad allora richiamata in via straordinaria in momenti di emergenza.

Docenti dello Studio patavino o giuristi celebri erano convocati dalla Serenissima Signoria o dal Senato per fornire un parere tecnico. Controversie confinarie con gli Asburgo – a nord est gli Arciducali e la Contea di Gorizia, a ovest lo Stato di Milano – e la distribuzione di benefici ecclesiastici avevano rappresentato, assieme alla questione delle immunità signorili civili ed ecclesiastiche collocate nello *Stado da Terra*, già a partire dal Quattrocento, gli elementi privilegiati di un duro contenzioso. Micro-conflitti e dispute di maggior rilievo avevano vivacizzato i rapporti fra gli stati e l'arte della diplomazia si era irrobustita nell'esercizio della mediazione. La tessitura dei rapporti fra stati, alimentata da un rapporto sempre più funzionale fra potere e scienza del diritto, riusciva ad evitare che si producessero più gravi lacerazioni. L'ausilio che

¹ Restano fondamentali le annotazioni di G. COZZI, *Introduzione*, in G. COZZI – L. COZZI, *Paolo Sarpi, Opere*, t. I-II, Milano-Torino, Ricciardi-Einaudi, 1997, pp. IX-CXXXIV. Importante la ricerca di F. DE VIVO, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e informazione a Venezia in età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012.

il sapere giuridico poteva fornire ai detentori dell'autorità politica si rivelava ancora più necessario nei momenti di frattura dei rapporti fra stati, irrobustendo le pretese dei litiganti, attribuendo una patina di sacralità e di legittimità alle loro argomentazioni.

L'arma teologico-giuridica dell'Interdetto, che di fatto e di diritto sospendeva la validità dei sacramenti impartiti nel periodo della sua vigenza, era già stata brandita da Roma nei confronti di Venezia (nel 1483, e nel 1509) e di altri stati italiani². Le vicende del 1606 costituiscono comunque un punto di svolta, un mutamento di logiche argomentative utilizzate a legittimazione delle pretese: «la difesa di Venezia (...) volle anche essere una storia dei precedenti interdetti, e rese del tutto esplicito un argomento che fino ad allora era rimasto implicito: la contrapposizione fra *vis* e *ius*, tra diritto e violenza»³. Potremmo aggiungere: fra diritto del Principe e coscienza individuale sul terreno della tensione fra foro esterno e foro interno si giocherà, com'è noto, una delle partite decisive della modernità. Sarpi era consapevole della posta in gioco e la sua intensa produzione scrittorica a servizio delle istituzioni repubblicane e di uomo di scienza e di pensiero in contatto con intellettuali inglesi, francesi, olandesi, e privata-segreta, testimoniano del suo sforzo instancabile di chiarimento della dimensione sacrale e mondana del potere⁴. I consulti, anche quelli che puntigliosamente si soffermano su questioni minori, offrono nella loro varietà una mappa composita delle forme di autorità, delle rivendicazioni di supremazia, dei rapporti di forza nei territori *da terra e da mar* della Repubblica⁵. Sarpi, nel climax e nell'anticlimax del conflitto con Paolo, affina una forma particolare di *expertise*, codificando una volta per tutte il modello 'consulto'. In una fase di ripiego o di ripensamento del conflitto

² A. DE BENEDICTIS, *Abbatere i tiranni, punire i ribelli. Diritto e violenza negli interdetti del Rinascimento*, «Rechtsgeschichte», 2, 11/2007, pp. 76-93.

³ A. DE BENEDICTIS, *Abbatere i tiranni*, p. 78.

⁴ Per un ritratto originale della figura sarpiana e della connessione fra produzione esoterica (i *Pensieri*) ed essoterica (i grandi trattati sulle materie beneficiarie o sul diritto d'asilo e soprattutto la *Istoria del concilio tridentino*), cfr. P. GUARAGNELLA, *Il servita melanconico. Paolo Sarpi e l'«arte dello scrittore»*, Milano, FrancoAngeli, 2011. La più recente, e migliore, messa a punto degli studi sarpiani, è costituita dal volume C. PIN (ed) *Ripensando Paolo Sarpi, Atti del convegno internazionale di studi nel 450 anniversario della nascita*, Venezia, Ateneo Veneto, 2006.

⁵ Cfr. C. PIN (ed.) *Paolo Sarpi. Consulti*, vol. 1, t. I-II, (1606-1609), (C. PIN è autore anche della densissima introduzione, pp. 9- 177), Pisa- Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001.

con Roma, e sollecitato a rispondere ad una intensificazione delle rivendicazioni particolaristiche dei sudditi di san Marco, il servita dedicherà una scrittura a definire *Il carico di consultor in iure della Repubblica di Venezia*⁶.

Due passaggi della breve relazione mi sembrano di grande importanza ai fini della nostra ricerca. Il primo riguarda la qualità specifica del lavoro del 'perito': solo dal rapporto privilegiato fra il redattore del consulto e il ceto dirigente della repubblica, che si configurava anche come una forma di collaborazione fra il ceto dei *cives*, da cui erano scelti i giurisperiti, ed i componenti del patriziato, è possibile ottenere il risultato di chiarificazione delle ragioni delle parti. Se altri giurisperiti conducono le loro argomentazioni basandosi «su indizi e notizie tratti dalle più svariate pubblicazioni», solo il consultore nominato dalla Signoria ha accesso alle 'autentiche' prove: «in tutti li libri stampati in questa materia» – scrive ricordando la questione della libera navigazione nel mar Adriatico – «si ritruova più danno che beneficio non per difetto di dottrina nelli autori, ma per difetto di cognizione nel fatto». Esiste dunque una sorta di circolo comunicativo ristrettissimo che consente al ricercatore l'accesso alla *secreta*, agli archivi della Cancelleria che conservavano i documenti di stato⁷. Gli archivi non costituiscono semplicemente il luogo dedicato alla conservazione degli esiti normativi dei consigli politici e giudiziari repubblicani, sono il luogo di riconoscimento e di istituzionalizzazione di ragioni e diritti. La strutturazione degli archivi segna anche un confine decisivo fra il processo di costruzione di una memoria del potere, del suo cuore nascosto, da una parte, e dall'altra come diretta conseguenza, l'area dello scarto, dell'oblio.

Le questioni relative alla tutela dei documenti prodotti dalle magistrature, della disciplina archivistica, del rapporto fra modi di conservazione e possibilità di utilizzo

⁶ P. SARPI, *Carico di Consultor in iure della Repubblica*, in G. COZZI – L. COZZI (eds), *Paolo Sarpi. Dai «Consulti». Il carteggio con l'ambasciatore inglese sir Duley Carleton*, Napoli-Torino, Ricciardi Einaudi, 1979, pp. 2-6.

⁷ Sul tema della costruzione degli archivi come strumento di incremento e di giustificazione del potere, e del rapporto fra sfera pubblica e sfera segreta dell'esercizio dell'autorità, cfr. F. de VIVO, *Cœur de l'État, lieu de tension. Le tournant archivistique vu de Venise, XV-XVII siècle*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 3, 68/2013, p. 699-728.

pratico degli stessi, si presenteranno spesso nel corso della storia repubblicana⁸. I riordini, le razionalizzazioni delle serie e delle sottoserie delle diverse magistrature sono determinate da un'esigenza materiale (i locali, gli 'armadi', che non riescono a contenere la quantità crescente di filze e registri), e operativa: la selezione dei materiali da ritenere e di quelli da scartare obbedisce ad una necessità funzionale di efficienza e trasparenza⁹. A queste ragioni se ne aggiungerà un'altra nel corso della seconda metà del Settecento. La produzione normativa, nella tarda età repubblicana, non può essere ricondotta ad un'astratta volontà di ordine o di razionalizzazione. Il riordino delle *leze*, come diversi altri interventi sulla 'costituzione' della Serenissima attuati dalla parte più preparata del patriziato, devono essere piuttosto ricondotti alla necessità di trovare un punto di equilibrio fra tenuta delle tradizionali strutture dello *Stado da Terra* e dello *Stado da Mar*, da una parte, e, dall'altra, aumento del contenzioso locale da parte di nuovi soggetti, che erano in grado di far giungere le loro rivendicazioni nella capitale: notabili che emergevano nel mondo delle campagne venete, legulei ed avvocati che cercavano un posto al sole nel Foro della capitale, mercanti greci ed ebrei di Corfù e di Zante, uomini d'arme che si erano distinti nella tutela dei confini dalmati e albanesi¹⁰.

In questo senso credo debba essere interpretata l'investitura del Consiglio dei Dieci a Francesco Donà di redigere la storia 'ufficiale' della Repubblica. Questa, per Donà, dev'essere rinnovata dalla ricerca archivistica sulla «storia moderna, politica, economica e civile» della Repubblica¹¹. È un'attenzione di segno nuovo: la storiografia, non più meramente celebrativa, deve unirsi alla diplomatica. Questa la via indicata dall'autore veneziano: «La molteplicità e l'ampiezza e l'oscurità delle fonti dalle quali trar devonsi i documenti necessari per isvolger da contraddizioni e da dubbi le illustri

⁸ A. VIGGIANO, *Le carte della Repubblica. Archivi veneziani e governo della Terraferma (secoli XV-XVIII)*, in A. GIORGI – S. MOSCADELLI – C. ZARRILLI, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione Generale per gli Archivi, 2012, pp. 359-380.

⁹ A. VIANELLO, *Gli archivi del Consiglio dei Dieci. Memoria e istanze di riforma nel secondo Settecento veneziano*, Venezia, Il Poligrafo, 2009.

¹⁰ A. VIGGIANO, *Politics and Constitution*, in E.R. DURSTELER (ed), *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, Leiden, Brill, 2013, pp. 47-48.

¹¹ A. VIANELLO, *Gli archivi*, p. 131, trascrive la parte del Consiglio dei Dieci, 20 agosto 1781.

azioni e le vere massime de' Padri Nostri. La moderna critica vuol che la istoria sia corredata dalla diplomatica»¹². È una sorta di sacralizzazione dell'Archivio, come luogo privilegiato in cui anche le 'memorie' private possono essere inserite in una cornice unitaria. Nel maggio del 1784 Donà presenta manoscritta la prima parte della sua opera, dotandola di un'interessante premessa sui rapporti fra natura dell'archivio e potere, fra razionalità delle pratiche di conservazione dei documenti e legittimità:

Se li Greci avessero appreso dagli Egizi tra tanti altri usi quello di far registrare da' sacerdoti alla giornata gli avvenimenti e custodirne tra le cose più sacre li registri stessi le storie prime de' Greci sarebbero men favolose. L'esattezza delle romane storie deriva dall'esser fondate sulla base de' loro annali massimi che pur si facevano e custodivano colla maggior circospezione (...). Una Nazione esatta nel giornaliero registro delle cose proprie, com'è la Repubblica, non può da fonte più certo ritrar la sua storia¹³.

Il Consultore è dunque il soggetto istituzionale che, accanto all'opera, su cui avremo modo di tornare, di mediazione-comunicazione fra livelli di autorità disposti sul territorio dello stato, riceve una specie di delega alla tutela della storia patria, affiancando la figura del 'Pubblico Storiografo', che, partendo dal modello repubblicano classico, aveva il compito di aggiornare la tradizione annalistica della *civitas*¹⁴. L'uno e l'altro sono incaricati del difficile compito di riscoprire, aggiornare, illustrare attraverso la produzione di documenti che riordinano altri documenti la memoria culturale di stato. Ma se il primo si deve occupare delle vicende delle dinamiche costituzionali interne – rispolverando antiche pergamene, atti di possesso, sentenze di corti minori, trattati di pace –, al secondo è demandato il carico di costruire il monumento della politica di stato, della monumentalizzazione della cronaca di Venezia nel contesto dei rapporti internazionali. La dimensione della temporalità quale strumento di legittimazione era già stata colta da Sarpi con grande precisione:

¹² *Ivi*, p. 135.

¹³ P. DEL NEGRO, *Francesco Donà e Giambattista Verci*, in P. DEL NEGRO (ed) *Erudizione e storiografia nel Veneto di Giambattista Verci*, Treviso, Quaderni dell'Ateneo di Treviso, 1988, pp. 35-57; il brano citato a p. 52.

¹⁴ G. COZZI, *Cultura politica e religione nella 'pubblica storiografia' veneziana del Cinquecento*, «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», 5-6/1964, pp. 215-295; D. RAINES, *La storiografia pubblica allo specchio. La "ragion di stato" della Repubblica da Paolo Paruta ad Andrea Morosini*, in P. BENJAMIN (ed), *Celebrazione e autocritica. La Serenissima e la ricerca dell'identità veneziana nel tardo Cinquecento*, Roma, Viella, 2014, pp. 157-176.

Nelli negozi che nascono alla giornata dove il fatto sia chiaro ogni buon dottore sarà buon consultore. Ma nelli negozi connessi con le cose vecchie e massime di centinara d'anni che non averà avuto tempo di ben vedere il tutto et esser certo che altro non vi sia di più non si sicurerà mai di dar risposta assoluta¹⁵.

Sono dunque l'indefinita complessità degli eventi e la ricchezza inesauribile degli archivi a rendere definitivo una volta per tutte il *carico di consultor*, avvocato difensore delle ragioni di stato. Più che una stampella utile alla giustificazione retorica di decisioni comunque prodotte nei consigli sovrani, la scrittura teologico-giuridica, nella sistemazione di Sarpi, detiene la potenza di una verità rivelata, costituisce la modalità esclusiva con cui l'autorità repubblicana si rende visibile. La sagoma dell'istituzione allo stato nascente disegnata dal suo padre fondatore attribuisce dunque una nuova qualità ermeneutica ad una prassi tradizionale. Si propone come brevetto esclusivo di un'arte della traduzione che connette il piano della giustizia con quello della politica, che rende comprensibile al Principe il senso delle azioni dei sudditi, e ai sudditi disvela le ragioni del verdetto sovrano, anche se in forme controllate e reticenti, in un sistema in cui la comunicazione in questa direzione è ancora ridottissima.

L'ancoraggio stabile nei centri nevralgici del sistema costituzionale veneziano si accompagna anche ad un discorso sul metodo, che ci interessa in modo particolare: una specie di pedagogia della lettura documentaria di cui intendo cogliere gli esiti sul lungo periodo. La necessità di un'analisi interminabile, di uno studio esauriente di tutte le carte a disposizione sopra una specifica questione, rafforza la dimensione microanalitica, efficacemente rivelata, nella scrittura di Sarpi, dall'uso preciso dell'aggettivazione: «Et una minima scrittura tralasciata et anco un minimo passo di scrittura et una minima occorrenza non saputa rende il consiglio inutile e non applicabile»¹⁶.

Da questo remoto incunabolo si svilupperà, nel corso del Sei e del Settecento, uno stile di argomentazione, una tradizione ermeneutica tipicamente connotata, un'istituzione – quella dei Consultori in iure – dedicata ad un compito decisivo di traduzione

¹⁵ P. SARPI, *Carico di Consultor in iure della Repubblica*, in G. COZZI – L. COZZI (eds), *Paolo Sarpi, Dai «Consulti». Il carteggio con l'ambasciatore inglese sir Dudley Carleton*, Napoli-Torino, Ricciardi Einaudi, p. 4.

¹⁶ P. SARPI, *Carico di consultor*, p. 3.

e di mediazione fra diritti locali e diritto del Principe, poteri locali e magistrature veneziane. Fin dalle sue origini la carica si sdoppia fra un consultore dedicato alle materie civili e feudali e un consultore che curerà l'ampio settore delle controversie ecclesiastiche.

In questo saggio intendo condurre un tentativo di lettura analitica di una serie di consulti redatti da Piero Franceschi, l'ultimo fra i Consultori della Repubblica. La scelta non è motivata dalla fascinazione per la *finis Venetiae*, della cui consapevolezza diffusa fra i contemporanei non milita alcuna evidenza, ma dalla completezza, dalla ricchezza e dalla varietà delle questioni trattate da Franceschi. Piero Franceschi è uno dei protagonisti della vita politica ed istituzionale veneziana del secondo Settecento. Proveniente da una famiglia dell'ordine dei 'cittadini' (con una risalente tradizione di servizio dei suoi componenti nella cancelleria ducale della Serenissima), il suo nome ricorre in ruoli di primo piano, nell'accidentata storia del cosiddetto 'riformismo' veneziano.

Per la durata di un trentennio, il protagonista di tale movimento è Andrea Tron, denominato il *paròn*. Il barocco intreccio di competenze e di poteri di veto che caratterizzava il sistema aveva sclerotizzato la costituzione della Serenissima, ormai del tutto ininfluyente rispetto alle correnti più vive della vita politica, economica e culturale dell'Europa di allora. Il controllo esercitato da Tron sul Senato e il suo potere di influenza rispetto ai Savi Grandi gli aveva consentito di metter mano in alcuni *dossier* che riguardavano l'amministrazione fiscale, il controllo disciplinare ed economico delle *res ecclesiae*, e soprattutto del clero regolare, un nuovo posizionamento della Repubblica sullo scacchiere politico e diplomatico del continente. Si delinea un nuovo rapporto con la corte di Vienna, e un abbandono dell'antica inclinazione verso il Mediterraneo. Fra i fedelissimi funzionari operativi al fianco dell'influente patrizio si era distinto appunto Piero Franceschi, prima in veste di segretario a partire dal 1776 della Deputazione ad Pias Causas, una magistratura straordinaria, dotata di amplissimi poteri e dedicata alla riforma degli enti monastici¹⁷; quindi, come direttore dello staff di

¹⁷ F. VENTURI, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti, 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976.

tecnici – notai, cartografi, ingegneri – che segue la seconda importante iniziativa di Tron: la fissazione dei confini della Repubblica da realizzare attraverso una politica più interventista in campo diplomatico e rivolta soprattutto agli Asburgo Lorena e Roma¹⁸. Scritture, relazioni e visite ai luoghi interessati dalle inchieste condotte sugli argomenti citati avevano consegnato a Franceschi un corredo di nozioni giurisdizionali e topografiche che gli saranno utilissime al momento della sua nomina alla carica di Consultore, che occuperà dal 1786 al 1797. L'esperienza sul campo consente a Franceschi di conoscere da vicino alcuni dei nodi del governo del territorio.

Dopo la caduta della Repubblica, Piero Franceschi, l'ultimo dei consultori repubblicani, ormai anziano, sarà convocato nel 1799 a dirigere la commissione austriaca dei Deputati ai Confini: è questo uno dei segni più evidenti di disponibilità verso i quadri 'dirigenti' del passato regime che caratterizza la politica austriaca nei confronti di Venezia fino al 1801¹⁹.

Non c'è settore, fra quelli nevralgici, della storia politico-istituzionale, culturale e sociale del Settecento che non venga affrontato, o almeno lambito, dalle dense scritture che ci apprestiamo a considerare: dalle questioni di giustizia civile – fidejcommessi, eredità, doti nuziali – al controllo della censura e alla circolazione dei libri; dai matrimoni clandestini alla gestione delle immunità feudali laiche ed ecclesiastiche; dal governo dello Studio patavino alla costruzione di confini di stato; dalle strategie di occupazione dei benefici ecclesiastici, dai più cospicui ai più minuti, all'incidenza di infrazioni, di delitti e di violenze che si collocavano nella zona di confine fra sacro e profano (furti sacrileghi, bestemmie, crimini contro la morale), dagli ordinamenti delle comunità rurali, ai conflitti endemici fra parroci e rappresentanze laiche per la gestione delle risorse locali. Ampio è lo spettro delle aree territoriali e la varietà delle configurazioni di potere coinvolte nella ricognizione di Franceschi e dei suoi predecessori: i resistentissimi particolarismi aristocratici e signorili della Patria del Friuli e

¹⁸ M. PITTERI, *Per una confinazione "equa e giusta". Andrea Tron e la politica dei confini nella Repubblica di Venezia del '700*, Milano, Franco Angeli, 2007. G. TABACCO, *Andrea Tron e la crisi dell'aristocrazia senatoria veneziana*, Udine, Del Bianco editore, 1980.

¹⁹ M. GOTTARDI, *L'Austria a Venezia. Società e istituzioni nella prima dominazione austriaca (1798-1806)*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

delle isole Ionie; i patriziati urbani delle grandi città della pianura padana, da Padova a Verona, e gli sparsi nuclei delle comunità 'morlacche' della Dalmazia; le cospicue rendite delle comunità monastiche dello *stado da terra* e gli inquieti *papates* – i parroci di rito greco – di Zante e Cefalonia, di Spalato e di Cherso. Entro coordinate così ampie si giocava la legittimità del ruolo: sollecitati dalle più varie istanze di governo i tecnici consulenti dovevano presentare una soluzione che conciliasse aspettative dei richiedenti (fra giustificare, con il ricorso alla cultura storica e giuridica, una scelta già adottata a monte, ed escogitare il migliore degli accomodamenti nei casi dubbi) e dignità del loro ufficio. Erano cioè chiamati a sincronizzare la cultura interna al loro gruppo, sedimentata nel corso di generazioni, con l'emergenza del momento.

Le scritture di Franceschi e dei suoi predecessori possono a mio avviso essere utilizzate come una lente capace di leggere la caleidoscopica incidenza delle vertenze sulla definizione di equilibri di potere, sulla loro precarietà, sugli idiomi che le caratterizzano, sulle trasformazioni molecolari delle forme di aggregazione politica. Le articolatissime discussioni sulla natura delle immunità – aristocratiche, territoriali, confinarie, ecclesiastiche – impegnano sul lungo periodo i nostri tecnici che si passano dall'uno all'altro la fiaccola di un'indispensabile competenza. Nelle loro carte si depositano le tracce consistenti di trasformazioni in corso nella concezione del privilegio, della pluralità dei fori che si pretendono impermeabili rispetto ad ogni intromissione dall'esterno. Per questo motivo i *reports* dei consultori divengono una fonte utile per arricchire la prospettiva di una questione di decisiva importanza: la crisi/trasformazione del diritto e della giustizia negli anni centrali del Settecento e dei suoi rapporti con la politica²⁰. Dal nostro angolo visuale l'analisi del genere documentario del 'consulto' può favorire una lettura di un periodo della storia della Repubblica di Venezia, come strumento adatto a misurare le dinamiche costituzionali interne, e come elemento di comparazione rispetto ad altre realtà politiche italiane ed europee.

²⁰ Ancora imprescindibile è G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1976.

1. Expertise repubblicana: il ruolo della competenza nella formazione di un corpo professionale

Il concetto di tradizione giuridica non può essere inteso semplicemente nel senso di un insieme circoscritto di norme positive legate ad un preciso ambito istituzionale, quanto piuttosto come:

un complesso di atteggiamenti profondamente radicati, storicamente condizionati, sulla natura del diritto, sul ruolo del diritto nella società e nell'assetto politico, sull'organizzazione e il funzionamento di un sistema giuridico, e sul modo in cui il diritto è o deve essere, creato, applicato, studiato, perfezionato e insegnato. La tradizione giuridica collega il sistema giuridico alla cultura di cui essa è espressione parziale, lo immette in una prospettiva culturale²¹.

I più importanti Consultori del Sei e del Settecento, da Gasparo Lonigo a Giovanni Maria Bertolli, da Enrico Fanzio a Antonio Montegnacco, da Giovanni Maria Bertoli a Nadal Dalla Laste, Trifone Wrachien, fino a Piero Franceschi realizzano un'imponente operazione di sistemazione, ricostruzione e commento delle dispute in cui apparivano essere messi in discussione la 'superiorità' giurisdizionale e gli interessi dello stato²².

Il loro parere era ritenuto vincolante e preliminare alla decisione politica: in questioni particolarmente scottanti il Consiglio dei Dieci, la Serenissima Signoria, il Senato incaricavano il Consultore di fornire tutti gli elementi giuridici e fattuali che potessero servire alla risoluzione delle controversie: liti confinarie fra sudditi veneti e austriaci²³; matrimoni clandestini mal tollerati dalle famiglie²⁴; feudatari che ambivano a sottrarre alla Repubblica tutti i gradi di giudizio in civile e in penale all'interno

²¹ J.H. MERRYMAN, *La tradizione di civil law nell'analisi di un giurista di common law*, Milano, Giuffrè, 1973, p. 9.

²² Oltre agli importanti spunti di A. BARZAZI, *I Consultori in jure*, in G. ARNALDI – M. PASTORE STOCCHI (eds), *Storia della cultura veneta*, V/2, *Il Settecento*, Vicenza, Neri Pozza, 1986, pp. 179-199.

²³ Cfr. M. BELLABARBA, *Giurisdizione e comunità: Folgaria contro Lastebasse. Un caso di conflitto confinario fra impero asburgico e repubblica di Venezia*, «Acta Histriae», VII/1999, pp. 233-255.

²⁴ G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà secolo XVI-metà secolo XVIII)*, in G. COZZI, *La società veneta e il suo diritto*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 19-64.

delle loro microsignorie²⁵; conflitti fra istituzioni civili e istituzioni ecclesiastiche entro il perimetro di una comunità rurale, o istanze – assai frequenti, come vedremo, nel corso del Settecento – di potere erigere una nuova parrocchia. Tali questioni reclamavano una ricerca minuziosa, un'attenta considerazione. Nel caso specifico, non solo la figura del Consultore, ma in realtà le strutture di governo veneziane nel loro complesso, erano sollecitate ad individuare un punto di equilibrio fra storia e diritto, fra accomodamento e affermazione dell'autorità.

A partire dagli anni centrali del Settecento, il Consiglio dei Dieci, il Senato, la Serenissima Signoria, i Deputati ad Pias Causas, gli Inquisitori di stato reclamano con sempre maggior assiduità il parere dei Consultori. I motivi che hanno determinato una così articolata sollecitazione da parte dei principali organi di governo della Serenissima sono molteplici e meritevoli di un'inchiesta che è ancora tutta da condurre. Solo una ricerca complessiva e capace di coprire una lunga durata cronologica dovrà mettere in relazione dati quantitativi (numero delle istanze prodotte e recepite) con elementi qualitativi (tipologia delle stesse, retoriche argomentative, loro provenienza nelle diverse province degli stati *da terra* e *da mar*), potrà chiarire il rapporto che si stabilisce (allo scopo di delineare il profilo di una cultura politica determinata) fra incidenza della litigiosità, prassi delle istituzioni, proiezioni ideologiche della 'perfetta' costituzione. In questa sede intendiamo mettere in evidenza l'importanza di una fonte così peculiare allo scopo di cogliere aspetti inediti della storia politica e costituzionale della Repubblica di Venezia.

Dalla lettura delle carte dei consultori mi sembra emergano modalità originali di declinare la questione del rapporto fra scrittura e potere, delle modalità di espressione di richieste e forme di legittimazione in un'arena in cui prendono parola governanti e governati. Un primo livello di lettura che si profila con chiarezza dall'esame dei documenti è relativo ai modi di gestione di una endemica microconflittualità, da parte di molteplici attori sociali, avvocati e procuratori legali della terraferma, comunità e confraternite rurali, istituzioni ecclesiastiche regolari e secolari, corpi locali (i collegi dei

²⁵ S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi. Signorie locali, feudi e comunità nello stato regionale veneto dall'espansione territoriale ai primi decenni del Seicento*, Treviso-Venezia, Fondazione Benetton-il Cardo, 1991.

giuristi, dei notai, dei medici), magistrature veneziane²⁶. È possibile cogliere nel testo dei caratteristici *reports* redatti dai consultori veneziani l'emersione di alcuni paradigmi disciplinari che meriterebbero di essere considerati in una più ampia dimensione comparativa: un'attenzione quasi ossessiva per il buon ordine delle 'piccole comunità' e dell'organizzazione parrocchiale²⁷; la necessità di definire i confini giurisdizionali e sacrali delle immunità territoriali. La ripetitività dei *topoi* che incrociamo nella lettura delle carte costituisce una duplice fonte di interesse: da una parte essa sollecita il lettore, nel ricorrere di figure retoriche e forme espressive, ad approfondire gli aspetti 'narrativi' della comunicazione infra ed extraistituzionale; dall'altra, essa rinvia, nella fissazione di un idioma settoriale, alla definizione di una comunità di competenti. Il segno più evidente della costruzione di un'identità professionale è rappresentato, nel caso dei Consultori, dal gioco delle citazioni interne al testo che rimandano ad una serie di precedenti. Viene identificata prima di tutto una fonte originaria, prototipo imprescindibile: l'eroe eponimo, nel nostro caso è Paolo Sarpi, il campione della resistenza alle pretese pontificie alla tutela dell'immunità giurisdizionale di ecclesiastici dello stato veneto nel corso delle 'guerra dell'interdetto'. L'idolo delle origini, per i successori di Sarpi, agisce fino a condizionare lo stile e i ritmi di scrittura, le fibre secondarie dell'argomentazione. Il primo consultore fissa le forme di un genere espositivo, scandisce i passaggi dell'argomentazione allo scopo di renderla persuasiva, nella disposizione sintetica del fatto equilibrata dalla riflessione e dai suggerimenti adatti alla soluzione, e allo stesso tempo dall'invenzione di una specie dell'età dell'oro legislativa, un patrimonio di saggezza da cui i posteri possono attingere. L'appartenenza al gruppo si cimenta nella capacità di riconoscere un patrimonio comune di riferimenti: un orizzonte di legittimazione, individuale e di ceto, che si realizza, caso

²⁶ Le questioni del "riconoscimento" attraverso l'enunciazione di pretese e il necessario rapporto fra conflitto e forma dell'identità, individuale e collettiva, sono poste al centro della ricerca filosofica e socioantropologica di A. HONNETH, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano, Feltrinelli, 2019.

²⁷ Per una prima definizione della questione, J.R. RUFF, *Violence in Early Modern Europe, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 120-125.

dopo caso, nel riconoscimento di un'origine giuridica e costituzionale del proprio sapere²⁸. Nell'incrocio fra elaborazione della tradizione ed esperienza sul campo nel corso dell'età moderna si insedia a Venezia, analogamente a quanto accade in altre realtà territoriali italiane ed europee, una "comunità di discorso", dotata di codici peculiari e di interlocutori istituzionali definiti²⁹.

Il secondo tema di cui possiamo riscontrare l'incidenza nella nostra documentazione è quello della costituzione di 'corpi' professionali, nell'intento di recuperare, ai fini della costruzione di una storia di potere, la funzione tecnica dell'*expertise*³⁰. In questo senso, ma qui non possiamo andare oltre la semplice enucleazione del problema, la *peritia* per eccellenza, quella appunto esercitata dal *jurisperitus*, è messa in discussione nel corso del Settecento da altri saperi tecnici e scientifici che acquisiscono uno spazio peculiare anche in materia di diritto in generale, e nella formazione del processo penale in particolare. Procedure e retoriche della giustizia non appaiono più impermeabili e autosufficienti, né per descrivere il mondo, né per garantire il buon ordine della società. Lo sviluppo della riflessione matematica relativa al calcolo probabilistico può essere utilizzato per definire i contorni di un originale metodo indiziario (destinato a mettere in crisi il sistema classico della ricerca delle prove legali)³¹. L'invenzione della scienza statistica e delle scienze camerali ha dotato i sovrani degli stati settecenteschi di uno straordinario strumento adatto a mettere in luce l'impatto sociale e il rilievo quantitativo di determinate fattispecie criminali, e allo stesso tempo ha fornito ai governanti un'inedita, ma efficacissima, arma di controllo sul

²⁸ M. BELLABARBA, *Introduzione*, in M. BELLABARBA – R. STAUBER (eds), *Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. IX-XII,

²⁹ M. SCATTOLA, *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. SCATTOLA – P. SCOTTON, *Prima e dopo il Leviatano* Padova, Cleup, 2014, pp. 72-108.

³⁰ Il tema della costituzione di saperi tecnici e delle forme della loro diffusione è stato soprattutto indagato per il campo delle scienze sperimentali, geologiche e fisiche. Cfr. i saggi raccolti in E.C. SPARY – U. KLEIN (eds.), *Materials and Expertise in Early Modern Europe: Between Market and Laboratory*, Chicago, Chicago University Press, 2010.

³¹ Sul tema di un nuovo metodo di ricerca della verità processuale, V. MARCHETTI, *Testis contra se. L'imputato come prova nel processo penale d'età moderna*, Milano, Giuffrè, 1994.

corpo professionale dei giudici, minandone l'autonomia³². La libertà del giurisperito appare ulteriormente minata dal nuovo ruolo assunto dalla medicina nel contesto della società settecentesca e, di conseguenza, dalla figura del “medico in tribunale”³³. La perizia medica, già nel corso del Medio Evo, era prevista come passaggio obbligato nella fase iniziale del procedimento giudiziario. La “visione” del cadavere effettuata nel luogo del delitto rappresentava uno degli snodi costitutivi del cosiddetto “processo informativo”. Le “pratiche” giudiziarie e gli statuti cittadini avevano registrato questa forma di collaborazione, ma proprio tale “istituzionalizzazione”, se funzionava bene allo scopo di legittimare il prestigio dei “collegi” di medici cittadini, aveva finito per rendere ripetitivo, nelle sue forme, l'esercizio del loro specifico *expertise*. Le trasformazioni settecentesche delle conoscenze mediche nel campo della fisiologia e della semiotica, il ruolo attribuito alla corporeità in rapporto alle inclinazioni psicologiche, non più immediatamente desunte dai precetti della dottrina morale cattolica, la nascita della medicina sociale non potevano non influenzare l'attività di giudici e avvocati³⁴.

Il terzo argomento sollecitato dalla lettura delle carte di governo veneziane è strettamente collegato ai due già citati e si concentra sulla natura della “memoria delle istituzioni”, dei modelli retorici cui si riferiscono o con cui si esprimono, dell'invenzione di tradizioni tese a garantire la loro stabilità³⁵.

³² Sul tema delle nuove scienze dello stato P. SCHIERA, *Il cameralismo e l'assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1968; M. SEPPEL (ed) *Cameralism in Practice: State, Administration and Economy in Early Modern Europe*, Rochester (NY), Keith Tribe, 2017.

³³ A. PASTORE, *Il medico in tribunale. La perizia medica nella procedura penale d'antico regime (secoli XVI-XVIII)*, Bellinzona, Casagrande, 2000. Sulla centralità assunta dalle perizie nel contesto di una società sempre più differenziata, M. PORRET, *Sul luogo del delitto. Pratica penale, inchiesta e perizia giudiziaria a Ginevra (XVIII-XIX)*, Bellinzona, Casagrande, 2007.

³⁴ R. PORTER, *Flesh in the Age of Reason. How Enlightenment Transformed the Way We See Our Bodies and Souls*, London, Penguin, 2005; M.P. DONATO, *Morti improvvise. Medicina e religione nel Settecento*, Roma, Carocci, 2010.

³⁵ Sui modi con cui le istituzioni politiche filtrano la routine quotidiana dei compiti cui sono indirizzate ed elaborano modelli che intendono assicurare la loro funzione messa continuamente in discussione da pressioni sociali e trasformazioni costituzionali spunti di grande interesse in J.C. MARCH – J. OLSEN, *The New Institutionalism: Organisational Factors in Political Life*, «The American Political Science Review», 3, 78/198, pp. 734-749. Un'importante messa a fuoco storiografica e metodologica in M. BELLABARBA, *Introduzione: la memoria delle istituzioni*, in M. BELLABARBA – R. STAUBER (eds), *Identità territoriali e culture*

Una delle possibilità con cui gli attori sociali definiscono le loro identità di fronte al potere ambiscono a rendere legittime aspirazioni, prerogative, immunità, valori, è data dalle modalità di accesso alla giustizia e alla disponibilità di dialogare con le sue procedure. L'idioma della giustizia consente di trasformare pretese non del tutto articolate in "fatti" analizzabili, di tradurre gesti, voci e intuizioni soggettive del mondo in scritture formalizzate. Luogo di affermazione di autorità, che si articola talvolta in modi arbitrari e violenti, il processo penale può anche costituire un ambito di comunicazione fra governanti e sudditi, fra spinte alla formalizzazione e possibilità di manipolazioni, fra segretezza e pubblicità³⁶. A tale proposito, nella congiuntura di metà Settecento che qui interessa indagare, le scritture di giustizia mettono in evidenza la tensione fra permanenze di rigide formalità, sacralizzate da una prassi secolare di dominio, da un lato, e un alto grado di capacità di manipolazione da parte di diversi soggetti, dall'altro.

2. «La quiete dei corpi e l'onore dei privati»: culture legali in conflitto

I consulti redatti da Franceschi testimoniano di una sorta di cortocircuito nel flusso della comunicazione politica fra luoghi di potere insediati nei cosiddetti *dominii da terra e da mar*, seguendo la terminologia di Lawrence Friedman, un attrito fra *inputs* e *outputs* del sistema giuridico, fra istanze di giustizia e risposta delle istituzioni³⁷.

La stigmatizzazione di figure di avvocati, civili ed ecclesiastici, poco diligenti, azzeccagarbugli sempre pronti ad inceppare i meccanismi di attuazione delle "sancte leze", ricorrono come luogo comune nelle scritture del Consultore. Ormai relegate ad un passato lontano le lotte politiche e giurisdizionali condotte nei confronti di potenze

politiche nella prima età moderna/ Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, Bologna-Berlino, Il Mulino-Duncker & Humblot, 1998, p. 5-14.

³⁶ Cfr. i saggi contenuti in C. POVOLO (ed), *Processo e difesa penale in età moderna. Venezia e il suo stato territoriale*, Bologna, Il Mulino, 2007, e nel numero monografico *Procedure di giustizia*, «Quaderni storici», 34, 101/1999.

³⁷ L. FRIEDMANN, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1983.

resistenti alle ragioni dell'equità, il lavoro dei componenti dell'istituzione sembra circoscritto all'esercizio di una grigia routine. L'ossessione per il disordine delle procedure, anche minime, la noia che deriva dall'opera di lettura e schedatura di conflitti tanto banali quanto interminabili, il pedagogico risentimento nei confronti di scolari che non vogliono proprio adattarsi ad apprendere le regole del gioco: sono atteggiamenti che possono essere interpretati allo stesso tempo sia come epitome di un sistema giurisdizionale al tramonto, che come anticipazione di un modello di amministrazione, ormai separato dalla sfera della decisione politica. La disputa che opponeva il vescovo di Padova e i suoi canonici si era trascinata fin troppo a lungo³⁸. I componenti del capitolo della cattedrale non riuscivano a trovare un accordo sulle regole elettive e sulla collazione di tre 'cappellanie'. Il vescovo patavino aveva rivolto istanza al Pien Collegio, che aveva cercato di dirimere il conflitto, di collocare in due diverse 'deputazioni' la discussione. Franceschi era stato convocato per un parere. Non era opportuno introdurre novità, questo il verdetto di Franceschi.

Il dividere e regolare una causa civile non è uffizio né del sovrano, né del giudice, ma bensì dell'avvocato e del suo cliente i quali nell'atteggiamento devono avere per norma la legge, lo stile del foro e tal volta anche la parità dei casi seguiti. La causa pendente si trova bensì distinta in quattro capi ma rinchiusa però con reciproco assenso entro li confini di una sola contestazione. Le due differenti deputazioni di giornata indurrebbero l'effetto che di una causa se ne facessero due donde potrebbe anche avvenire che sopra una si pretendesse di restar in silenzio, ovvero di lasciar correre una spedizione absente e sopra l'altra fosse incontrato il contraddittorio. Per tal guisa una medesima contestazione avrebbe una parte giudicata, l'altra no.

Nel marzo del 1791 Marianna Concina si è rivolta al massimo tribunale della repubblica di san Marco, ai Capi del Consiglio dei Dieci. Affermava di aver da tempo inoltrato al suo giudice naturale, l'ordinario diocesano, «la causa di nullità della sua professione»³⁹. Nella questione intricatissima entravano in gioco differenti fonti di diritto: il diritto comune e quello canonico, il diritto veneziano e le "consuetudini". E

³⁸ Archivio di Stato, Venezia (d'ora in avanti ASV), *Consultori in iure*, b. 287, 12 ottobre 1787.

³⁹ ASV, *Consultori in iure*, b. 286, 21 marzo 1791.

la frizione fra gli uni e gli altri rendeva difficilmente risolvibili i dilemmi sollevati dalla supplica interposta da Marianna Concina. La monaca aveva proceduto adeguandosi alle norme, obbedendo alle procedure previste da decreti tridentini e rafforzate – già questo è un segno di inquietudine – da una ducale del Consiglio dei Dieci dell'agosto del 1789, «che ha tolti gl'impedimenti allora affacciatisi nell'uso libero delle sue ragioni». Si era istituito, era ormai una prassi consolidata in casi analoghi, un tribunale interno: da una parte le consorelle «alle quali spettava la principal azione di oppo-nersi»; dall'altra un delegato del vescovo, «il fisco ecclesiastico».

Nel corso della disputa, «con modi inattesi e con novità di esempio», si era presentata tale Elisabetta Marcuzzi sorella del reverendo don Sebastiano, al tempo defunto, affermando che il buon nome dello stesso era stato 'offeso' nei capitoli della causa. Un'irruzione esterna aveva dunque infranto la cortina di silenzio e di cautela che avvolgeva la discussione. La segretezza del fatto era revocata in dubbio, e un caso di coscienza individuale correva il concretissimo rischio di trasformarsi in argomento privilegiato del gossip cittadino. In termini più strettamente dottrinari, alla fama dell'ente monastico veniva contrapposta la fama di una famiglia cittadina; e l'onorevolezza dell'uno e dell'altra apparivano inconciliabili con il buon nome di Marianna. Elisabetta Marcuzzi «si è immaginata di render inespeditibile la causa, restando così indeciso il proprio destino e la quiete del monastero»; Marianna postula «il presidio delle leggi e l'autorità del Tribunale Eccelso, perché tolti di mezzo gli studiati artificiosi impedimenti si venga alla canonica spedizione della sua causa». L'ermeneutica approntata da Franceschi è molto attenta a definire per i suoi lettori – i nobili veneziani del Consiglio dei Dieci – il quadro normativo di riferimento; più reticente ad illustrare quella che con termini attuali chiameremmo l'*agency*: le azioni, ed i moventi soggettivi, che traducono in forme pragmatiche idee di giustizia, rivendicazioni di autonomia, insofferenza rispetto all'ordine costituito.

L'elenco dei riferimenti alla lettera delle norme è doverosamente pedante. La «sessione 25, cap. 18» dei decreti tridentini, «per assicurar la libertà delle Professioni Solenni alle Sacre Vergini», prevede la scomunica, «sottopone ad anatema», tutti quelli che per qualunque motivo intendessero sforzare «la volontà della donna». A due anni

dalla presa della Bastiglia, mi sembra opportuno ricordarlo, l'ancoraggio all'autonomia della volizione è ricondotta al libro mastro della Controriforma. Dalle assise del Consiglio, e a conferma della legittimità della supplica di Marianna Concina, è tratto un successivo capitolo della stessa sezione tridentina che consente a tutte e a tutti le/i componenti degli ordini regolari di «reclamare entro il quinquennio della lor Professione»; scaduto il termine, è consentito il ricorso al Sommo Pontefice per via di grazia.

La supplica di Marianna al tribunale vescovile era stata lasciata cadere nel silenzio. Il decorso alla 'giustitia suprema' dei Dieci è determinato da questa reticenza. La scansione temporale è decisiva: il ricorso della Marcuzzi non è solo ingiustificato, perché nessuna legge lo prevede: è illegittimo in quanto interferisce con un'azione intrapresa da un'istituzione sovrana. Ai «multiplici impedimenti» – tessuti nell'ambigua ombra del monastero, e non richiamati nel file di Franceschi – si è così sovrapposto l'atto, che, riconosciuto come legittimo, «distruggerebbe tutta l'efficacia» della catena di comando repubblicano.

Ma non si pensi, e mi sembra che si situi proprio in tale inflessione l'opzione decisiva da parte veneziana, che sia possibile, nel caotico avvicinarsi di gesti carichi di ambiguità, identificare volontà eversive. Gli atteggiamenti non rispecchiano necessariamente i concreti propositi degli attori, e nello spazio prodotto dalla scissione che separa gli uni dagli altri, è possibile compiere l'azione di accomodamento. È sufficiente spostare l'asse della responsabilità: «l'improvvida comparsa» della Marcuzzi alla giustizia, il 18 novembre 1790, «esce dal laboratorio forense». La messa in atto dell'elementare stereotipo consente di orientare in modo più coerente l'asse del racconto. E la triste vicenda di una donna che viene introdotta in monastero negli anni delle rivoluzioni settecentesche assume i toni della parodia moralistica alla Marivaux, sfiorando appena quelli del romanzo libertino.

Gli avvocati ecclesiastici hanno spinto Elisabetta Marcuzzi ad intraprendere le azioni necessarie a «difendere il buon nome, la fama, la stima ed anche la scienza e la religione» del fratello. Per questi motivi la donna aveva preteso ingenuamente di potersi costituire «per legittima contradicente». Dal monastero erano filtrate voci che isolavano responsabilità del defunto reverendo. La stessa Marianna Concina era stata

costretta ad intervenire con una scrittura giurata, «con formale dichiarazione» per affermare la sua buona fede: se l'ecclesiastico citato in modo anonimo nei capitoli che aveva prodotto alla curia per essere sciolta dal vincolo dei voti fosse «il Reverendo Marcuzzi di cui era comunemente nota la pietà ciò non poteva generare luttuose conseguenze per altri se non ingannato egli medesimo e però indotto dalla più devota intenzione». Secondo lo schema consolidato dal passaggio di mano in mano delle pratiche argomentative dell'ufficio dei consultori Franceschi dichiara la sezione dedicata alle considerazioni di “fatto” e di “diritto”: ma è evidente che la complessità delle questioni renda difficoltosa una netta separazione fra enunciazione di giudizi di valore e presentazione di eventi oggettivamente rilevanti. Parafrasando il titolo di un libro importante è evidente che la confusione fra i due piani è un ulteriore indizio di un «sistema delle prove alla deriva»⁴⁰.

La pluralità delle lingue della giustizia e le fibrillazioni di un sistema sociale che metteva in discussione valori e forme di convivenza sono rispecchiate dall'andamento di un'analisi 'colta' che, nel tentativo di evidenziare i nodi rilevanti, è obbligata a tormentare nelle minime fibre i documenti. Il centro della fin troppo diluita dissertazione è identificato da Franceschi nei diciotto capitoli della scrittura autografa della monaca. La corretta ermeneutica del fatto sanerà la frattura fra istituzioni e società, fra volizioni soggettive e autorità delle famiglie, fra esigenze di equità e tenuta dell'ordine cetuale-corporativo. I 'capitoli', ordinati con precisione da un anonimo procuratore, ripercorrono le tappe fondamentali della triste biografia della protagonista della vicenda. Franceschi si sofferma sui luoghi decisivi del tragitto esistenziale di Marianna Concina. Un 'direttore di coscienza' – il nome proprio non era stato evocato neppure nella scrittura dell'indolente – aveva convinto Marianna, al tempo quindi-cenne e gravemente ammalata, a «dedicare la sua castità al Signore nel Chiostro con una formola da lui recitata; e che seguendo egli questa impresa, forse da lui creduta santa, adoperò tutte le insinuazioni della più forte impressione onde farle abbracciare lo stato ecclesiastico a fronte della gagliarda ripugnanza che in più occasioni e modi

⁴⁰ M. DAMASKA, *Il diritto delle prove alla deriva*, Bologna, Il Mulino, 2003.

ella aveva palesata». Il consultore spiega ai suoi nobili interlocutori che numerosi testimoni erano disposti a certificare lo svolgimento dell'ambigua seduzione confessionale. E ad arricchire il *file* a favore della religiosa concorreva anche parte di un carteggio, assunto contrariamente alle proteste della corte di giustizia religiosa, che riteneva illegittima la partecipazione del documento epistolare alla discussione del caso: «sottrarre alla infelice giovane questi mezzi che sono li comuni e permessi in tutte le cause o l'obbligarla a rinonciarli sarebbe lo stesso che spogliar lei dell'uso concesso delle proprie ragioni e spogliar insieme il giudice delle principali cognizioni per decidere con fondato lume la causa ed esercitare l'ufficio imparziale della più retta giustizia».

C'è un «punto centrico» che il Consiglio dei Dieci dovrà considerare: quello di un eventuale «difetto di consenso», e solo i «confronti legali» potranno provarlo. La negazione dell'ascolto delle ragioni di Marianna costituirebbe «ingiustizia e violenza enorme»; se al contrario l'inchiesta processuale evidenzierà la sua volontà attiva di prendere i voti apparirà «ancora più la buona Fama ed anche la scienza teologica del religioso defonto». Se il suo nome «che ora nei capitoli esibiti non si legge», quando dovesse diventare noto – e si noti che la 'pubblicità' riguarda nell'occasione solo i componenti del consiglio veneziano 'segretissimo' – perché specificato «negli esami o nelle lettere o nel progresso dell'atteggiamento», l'unico discapito che potrà soffrire non potrà essere che quello «di essersi innocentemente ingannato per esuberanza di zelo o per deficienza di giusto lume nel condurre quest'anima per una strada che per un'altra». La richiesta della monaca deve dunque essere accolta. La «maschera di un'ingiuria immaginaria» indossata dalla sorella del reverendo non può bloccare il procedere della giustizia.

È una questione di ordine generale, chiaramente esemplare, quella evocata attraverso le luci discrete della storia di una vocazione malferma, forse mai radicata. In un'altra occasione, nel 1791, Franceschi era stato chiamato ad intervenire sul tema della disciplina delle monache. La consulenza era stata richiesta anche in quell'occasione dai Dieci. La disciplina conventuale era motivo delle cure della ragion di stato dal Rinascimento: una specifica magistratura, nata come costola del Consiglio dei

Dieci, i Provveditori sopra Monasteri, era stata incaricata di reprimere ogni offesa alla dignità delle famiglie. La Repubblica cristiana non poteva tollerare sregolatezze erotiche e il controllo esercitato sui corpi delle donne costituiva il corollario di un'etica pubblica tanto ipocrita quanto scarsamente incisiva⁴¹. Nelle scritture di Franceschi dedicate a precisare i termini della questione appaiono come intrecciati diversissimi paradigmi giuridici e morali: antichi risentimenti controriformistici e scetticismo aristocratico, anticlericalismo classico, letterario, e illuministica ironia nei confronti di un ceto improduttivo, quello costituito da uomini e donne costrette a vivere all'ombra del chiostro.

Nel secolo decimottavo spirante, nella stabilita general fama di esemplarità delle monache, nella vigilanza di tante presidenze ecclesiastiche e secolari e nel silenzio di tutte le famiglie interessate, sarebbe invero la diocesi di Trevigi la sola e la più sfortunata di tutte le altre del Serenissimo Dominio, se verificabile fosse quella universale e strepitosa depravazione delle sacre sue vergini che a colori alquanto vivaci si legge asserita nel memoriale prodotto a VV.EE dal procurator fiscale di quella curia vescovile, sopra il quale derivarono a noi le rispettabili commissioni 16 marzo cadente. Nessun fatto essendo allegato, nessuna prova essendo proposta e tutto riposando sulla semplice voce di chi può bensì nodrire un zelo innocente di edificare il suo gregge, ma che insieme può invadere l'altrui giurisdizione, le massime del Principato, la quiete dei corpi e l'onore dei privati, l'insigne prudenza di questo ecc.so tribunale saprà conoscere la delicata natura dell'argomento e la total deficienza delle basi per fondamentare le sapienti e caritatevoli sue deliberazioni. Pare che nell'oceano dei deplorati disordini la bussola del naviglio curiale sia considerata la restrizione al libero accesso a qualunque genere di persone ai conventi⁴².

Riprendendo il filo della causa Concina, il potere del giudice secolare di intromettersi in una questione tutta interna al ceto degli ecclesiastici rimanda ad una più generale nozione di razionalità operativa, esibizione di un distacco rispetto agli eventi che evidentemente non apparteneva a chi vestiva l'abito sacro.

quella causa che li riguardi tutti di giustizia verso una figlia vacillante verso il suo stato spirituale e civile, quelli di prudenza per la tranquillità del monastero, e quelli pure della riverenza dovuta al comando replicato del tribunale esigono anzi definita colla maggior illibatezza e celerità. Se avesse luogo il pretesto della fama lesa nei capitoli di prova nelle cause, sarebbe facile impedire molte cause civili e gran parte delle matrimoniali, dove per lo più la contestazione ha per base vizj scandalosi, adulteri, violenze e per fino insidie alla vita.

⁴¹ Cfr. J.G. SPERLING, *Convents and Body in Late Renaissance Venice*, Chicago and London, Chicago University Press, 1999.

⁴² ASV, *Consultori in iure*, b. 291, 11 novembre 1790.

In ogni caso, anche se per ipotesi fosse stata veramente offesa la fama del religioso, la curia non avrebbe potuto rivendicare alcuna competenza. Qui soccorrono le consuetudini legislative e le prassi giudiziarie veneziane. È questo un altro aspetto centrale nella vita dei tribunali di antico regime: «alle carte infamatorie ha provveduto in più modi questo Eccelso Consiglio; ed ha promulgate anche leggi speciali per le ingiurie che s'innestassero negli atti civili». Insomma, un attento lavoro archeologico legittima la soluzione. Scorrono così sotto la penna del consultore dettagliatissime disamine, a partire da quella dedicata ad una legge risalente al 1624 stampata nel capitulare dei 'veneti notai' che proibisce a questi ultimi di accettare e registrare nei loro protocolli «maldicenze o altre parole ingiuriose»; nel dubbio che qualche «affermazione» potesse rientrare in quelle categorie, i notai avrebbero dovuto informare immediatamente il Consiglio dei Dieci. Sempre favorevole alla preservazione della dignità delle professioni legali e allo stesso tempo mirata al rafforzamento del controllo istituzionale sui forensi è un'altra *parte* dei capitolari, emanata nel 1671, «che proibisce assolutamente agli avvocati e sollecitatori il deviar punto così in iscritto come in voce dal sostener e difender le cause de' loro clienti con parole ingiuriose e mordaci riserbandone anche a questo Tribunale dopo gli altri passi commessi ai giudici l'uso delle pene sommarie». I costumi del foro della Serenissima si devono dunque intendere come automaticamente estesi alle prassi dei patrocinatori di terraferma. Le differenze fra gli uni e le altre determinate dalla vigenza dei diritti particolari appaiono qui come poste fra parentesi, e subordinate alla più alta giurisdizione del Principe.

Il decreto del Maggior Consiglio del 30 aprile 1781 chiude, secondo la lettura di Franceschi, la partita. Qui ad essere convocata è la tradizione del giurisdizionalismo veneziano. Gli avvocati al servizio delle curie episcopali devono sempre ricordare che, oltre ad essere vincolati alle stesse norme disciplinari dei loro colleghi laici, la loro funzione è legittima solo in quanto delegata dal sovrano secolare: «quei reverendi ministri sono abilitati al loro ministero per la Podestà Civile del Principe, le di cui leggi hanno solennemente giurato di osservare nell'esercizio del carico». Le riforme settecentesche, nell'intuizione del consultore, si pongono come ultimo anello di una catena normativa che ha le sue origini nella città del Rinascimento. Nessuna soluzione di

continuità ha disturbato lo sviluppo della politica del diritto repubblicana. Nella comunicazione interna al mondo delle istituzioni di potere non avvertiamo eco di riforme illuministiche. «Una delle leggi stampata nello Statuto è la Parte robusta 1517 25 giugno dell'Ecc.mo Senato contro quelli che ardissero o presumessero di portar per qualsivoglia modo innanzi alli giudici ecclesiastici cause spettanti al foro secolare sotto pena di esser immediate decaduti da ogni ragione e di esilio perpetuo».

Qui le forme tradite del 'diritto patrio', potremmo quasi dire depurate dei loro elementi vernacolari, e rinvirgite dalla prassi, prevalgono decisamente sulle forme residuali del diritto civile e del diritto canonico. La pragmatica concretezza del modello più arcaico fa aggio sulla generalità dello *ius comune*. Gaetano Cozzi coglie a tale proposito un apparente paradosso nell'istituzione di una cattedra di 'diritto veneto' presso lo Studio patavino per cui elementi arcaici – la sopravvivenza di molteplici *auctoritates* cetuali e territoriali – possono convivere, anzi favorire, un processo di modernizzazione del diritto. La critica illuministica alla rigidità del tardo diritto comune sarebbe in questo caso declinata secondo una pluralità di dialetti locali⁴³. La ricerca, l'invenzione di un 'diritto patrio' si sviluppa muovendo da questo stato di tensione, e i tardi consulti di Franceschi ne costituiscono una delle più evidenti riprove.

Le riforme illuministiche, il successo degli scritti di Voltaire, Beccaria e Filangeri, presenti in modo consistente negli scaffali delle biblioteche degli uomini di legge veneziani, rappresentano il tentativo di soluzione del conflitto fra resistenza al cambiamento, tipica del sistema giuridico, e diffusione di nuovi modelli retorici e pragmatici definiti dagli intellettuali dei Lumi⁴⁴. Di questa tensione sistemica, che si riverbera

⁴³ G. COZZI, *Fortuna, o sfortuna del diritto veneto nel Settecento*, in G. COZZI, *Repubblica di Venezia e stati italiani. Politica e giustizia, secc. XV-XVIII*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 378-391; C. PASSARELLA, *Interessi di parte e logiche del processo. La giustizia civile a Venezia in età moderna*, Torino, Giappichelli, 2018, pp. 98-101; S. GASPARINI, *I giuristi veneziani e il loro ruolo tra istituzioni e potere nell'età del diritto comune*, in K. NEHLSSEN-VON STRIK – D. NORR (eds), *Diritto, comune, diritto commerciale, diritto veneziano*, Venezia, Centro tedesco di studi veneziani, 1985, pp. 67-105.

⁴⁴ B. SORDI, *La progettazione della modernità: l'Illuminismo giuridico*, in P. CAPPELLINI – P. COSTA – M. FIORAVANTI – B. SORDI (eds), *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Il diritto*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 199-206. Per la diffusione a Venezia di testi illuministici, cfr. F. PIVA, *Cultura francese e censura a Venezia nel secondo Settecento. Ricerche storico-bibliografiche*, Venezia, Isti-

sulle prassi quotidiane di chi opera nelle corti di giustizia e si rivela in critiche più o meno radicali alla tradizione in forma di trattato, di *pamphlet*, nelle scritture di Franceschi si possono rilevare tracce cospicue ma reticenti. Il nuovo paradigma si articola in passaggi che segnano, che pretendono di segnare, una discontinuità fra il prima e il dopo: l'irruzione di un'idea di verità che abbandona il suo radicamento nella tradizione logico-retorica ed etica della filosofia classica, e che deriva la sua matrice probabilistica dal pensiero scientifico moderno. Le riforme operate da sovrani finalmente 'illuminati' proclamano un'idea di giustizia più mite, preoccupata di impedire eccessi arbitrari da parte dei magistrati, intenta ad una definizione più astratta e precisa degli eventi, meno condizionata – nelle sue pretese – da rapporti di potere, da elementi emotivi o 'popolari'. Una nuova dottrina delle prove, la questione della 'coscienza' del giudice e della centralità della legge, la razionalità della sanzione, la cancellazione delle procedure inquisitorie: tutte rappresentano gli esiti maggiori di una rivoluzione che culminerà nell'emanazione dei Codici⁴⁵.

Prassi e strategie narrative, sperimentatissime, e riconosciute come utili al successo nell'agone giudiziario, evidenziano segni d'usura. I consulti, ha precisato Gaetano Cozzi, erano diretti «ad un pubblico ristretto, ma eterogeneo, non sempre colto, ma incline alla suscettibilità»⁴⁶. Tale dialogo interno al mondo dei senatori e delle altre istituzioni veneziane implica strategie di costruzione del manufatto scrittorio le cui intime ragioni sono destinate a rimanere implicite: la trasparenza del dettato analitico – nei primi consultori da Sarpi, a Fulgenzio Micanzio a Servilio Treo – prevede evidenze immediatamente percettibili e indicazioni più reticenti, al limite cifrate⁴⁷.

Quentin Skinner ha illustrato la fortuna dell'articolazione del discorso secondo lo

tutto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1973; interessanti rilievi sui possessi librari di avvocati della Terraferma in L. TEDOLDI, *Del difendere. Avvocati, procuratori e giudici a Brescia e Verona tra la Repubblica di Venezia e l'età napoleonica*, Milano, Franco Angeli, 1999.

⁴⁵ Per due letture contrapposte su questo tema, cfr. L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1989 e M. FOUCAULT, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2016.

⁴⁶ P. SARPI, *Dai «Consulti»; Il carteggio con l'ambasciatore inglese Sir Dudley Carleton*, in G. COZZI – L. COZZI, (eds), Napoli-Torino, Ricciardi-Einaudi, 1979, p. 160.

⁴⁷ Per un'allusione alla possibilità di leggere Sarpi, nel caso dei *Pensieri*, ma con possibilità di allargare la questione della dissimulazione, secondo un modello di analisi derivato da Leo Strauss, cfr. G. BALDINI, *Irenista, calvinista, scettico o ateista nascosto*, «Etica e Politica-Ethics and Politics», 3, 20/2018, p. 116.

schema ereditato dalla Roma classica della *Rhetorica ad Erennium* o del *De inventione* di Cicerone, verificandone l'incidenza in alcuni celebri testi teatrali in cui si esprime il 'genio giudiziario' di Shakespeare. Nel *Troilus and Cressida*, in *Measure for Measure*, in *All's Well That Ends Well*, si dipana in tutta la sua finezza la teoria dell'argomentazione secondo i luoghi che la definiscono: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *pronuntiatio* e *memoria*⁴⁸. La ricostruzione giudiziaria e la *factio* teatrale intrattenevano nell'Inghilterra del tardo Cinque e del primo Seicento un dialogo serrato. Una vasta antologia delle capacità prossemiche – la gesticolazione, la modulazione e l'impostazione fonica della voce, l'arte dei cenni – doveva interessare attori/autori e *lawyers*. Gli uni e gli altri dovevano preoccuparsi di ottenere il successo in una contesa, di rendere accettato di fronte al loro pubblico specifico un criterio di verità, elaborato seguendo una raffinata ermeneutica. Il recupero dell'arte retorica antica svolge un compito ancora più decisivo se guardiamo alla costruzione di una scatola degli attrezzi adatta allo scopo: figure, tropi, ipotesi, prove⁴⁹.

Accanto alle metamorfosi dell'idioma giudiziario si dislocava la questione della legittimità del vasto apparato delle dottrine sociali controriformistiche e neostoiche che dal Cinquecento in avanti aveva giustificato l'esercizio in senso repressivo e disciplinare dell'autorità, e nello stesso aveva tracciato la sagoma dei comportamenti riprovevoli⁵⁰. I modi dell'autocontrollo individuale influenzavano le regole della vita collettiva e gli uni e le altre erano organizzati da un'autorità ferrea che disponeva di strumenti repressivi fino ad allora ignoti. Gli spazi urbani e il mondo sono ora a disposizione dei nuovi esercizi pedagogici e repressivi della ragion di stato⁵¹. Il territorio diventa il palcoscenico in cui i governanti allestiscono un barocco teatro della sovra-

⁴⁸ Q. SKINNER, *Forensic Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 9-12.

⁵⁰ Nel tentativo di circoscrivere un nuovo significato della 'disciplina sociale' nell'Europa moderna, in quella protestante come in quella cattolica, ha insistito sul ruolo delle dottrine di Justus Lipsius, G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989. Una prospettiva che accentua maggiormente l'aspetto della definizione complessa dalla giustizia è in P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁵¹ J.A. MARAVALL, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, Il Mulino, 1999.

nità: le pratiche della giustizia – nelle sue versioni commutativa e distributiva – recitano qui una parte di primo piano⁵². Anche in questo caso è possibile notare una circolare specularità fra invenzione letteraria e imposizione di un ordine. Nel composito sistema della giustizia di antico regime possiamo infine riconoscere le orbite di altri pianeti, le cui traiettorie si intersecano con quelle che abbiamo già conosciuto. Nella trattatistica delle *Practicae criminales* – sospese a mezz'aria fra l'esigenza di definizione di un sapere autonomo ed esperienza delle quotidiane fatiche delle corti di giustizia – l'occhio attento riesce a scorgere la contaminazione prodotta dall'incistamento di frammenti di teologia morale e teorie dell'ordine sorte nell'ambito della Controriforma. La configurazione dell'eretico come soggetto pericoloso per eccellenza, come nemico della società regolamentata e gli strumenti inventati per colpire alla radice la circolazione del virus del dissenso e della critica all'autorità costituita passano dai tribunali della fede a quelli secolari, e il dialogo, assai più che il conflitto, fra le due istanze caratterizzerà a lungo il sistema repressivo in Italia e oltre i suoi confini⁵³.

I consulti e i loro riferimenti continui a universi giuridici in stato di trasformazione ci consentono di considerare più da vicino un tema che abbiamo già richiamato in modo essenziale. Secondo una prospettiva adottata allo scopo di spiegare le trasformazioni delle 'scienze' naturali, ma che può essere allargata anche al campo dei saperi giuridici, questi articolerebbero le loro procedure e si renderebbero riconoscibili attraverso paradigmi che conoscono obsolescenze per lasciare il posto ad altri paradigmi che non condividono nulla – lessico, metodo dimostrativo, tassonomie – con quelli che li hanno preceduti. Thomas Kuhn ha attribuito all'analisi del processo cumulativo di conoscenze che porta ad uno *switch* nella configurazione di un nuovo schema di conoscenza il titolo di 'rivoluzione scientifica'⁵⁴.

⁵² J. A. MARAVALL, *Teatro e letteratura nella Spagna barocca*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁵³ Fondamentali a questo proposito sono le pagine di M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, in M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, t. I, *Scritti editi e inediti (1972-2007)*, pp. 11-19; M. BELLABARBA, *La giustizia nell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2008.

⁵⁴ Per una ricostruzione del pensiero di uno dei più importanti autori del Novecento, S. GATTEI, *La rivoluzione incompiuta di Thomas Kuhn. La tesi dell'incommensurabilità e l'eredità del neopositivismo*, Torino, UTET, 2007.

Ai fini della nostra dimostrazione vale la pena di notare come, per spiegare la natura complessa e di fatto mai del tutto definita del paradigma, Kuhn ricorra ad un'esemplificazione di tipo giudiziario: il paradigma può essere assimilato ad una sentenza di *common law*, che per il suo carattere allo stesso tempo concreto e paradigmatico, empirico e fondativo, diviene «lo strumento per una ulteriore articolazione e determinazione sotto nuove o più restrittive condizioni»⁵⁵. L'invenzione dei Codici, in campo civile e penale, fra età dei Lumi ed impero napoleonico risponde ai criteri descrittivi di Kuhn e di conseguenza le conflittuali dispute sulla natura della legge e sull'applicazione della pena – e quindi anche dell'attività dei giuristi consulenti veneziani – potrebbero essere assimilate ai periodi di crisi analizzati dallo storico e filosofo della scienza statunitense. 'Anomalie' che precedono nuove sistematizzazioni; congiunture caratterizzate da babeliche sovrapposizioni di voci, di inedite ibridazioni concettuali, soprattutto nella diffusa percezione, presso i dotti più illustri come nelle quotidiane incombenze di più oscuri artigiani, di un irreversibile scollamento fra la realtà fenomenica e i lemmi utilizzati a rivelarla.

Il secondo stimolo utile ad un inquadramento della fonte in questione, le scritture dei funzionari veneziani, interessa la questione delle 'comunità di discorso'. Per Merio Scattola, che ha dedicato alla questione saggi di grande spessore, «l'epoca moderna si appare come un complesso di comunità di discorso, ciascuna delle quali si definisce per uno stile o uno specifico codice letterario»⁵⁶. Scattola esemplifica la costituzione di gruppi di esperti attraverso la formazione e circolazione di linguaggi giuridici e politici specifici e caratterizzanti: la seconda scolastica, l'ambiente del Cameralismo negli stati tedeschi, la costruzione del *Common Law* inglese. In queste diverse formazioni istituzionali le modalità di legittimazione interne ed esterne appaiono basate su

⁵⁵ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969, p. 34. Correggo qui la traduzione italiana – ricorrendo all'edizione inglese *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, Chicago University Press, p. 29, edita con un indice concettuale. Ho lasciato nel testo il termine *common law*, che com'è noto, è tutt'altra cosa rispetto a «diritto comune», come invece si legge nel testo italiano.

⁵⁶ M. SCATTOLA, *La storia dei saperi politici nell'Europa moderna*, in *Concordia discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova, Unipress, 2012, pp. 41-47. Cfr. inoltre, M. SCATTOLA, *Krieg des Wissen – Wissen des Kriegeres. Konflikt und System der literarischen Gattungen am Beginn der Frühen Neuzeit*, Padova, Unipress, 2006, pp. 35-50.

meccanismi di riconoscimento, di delimitazioni del campo di sapere di appartenenza, di salvaguardia di determinate immunità, di capacità di manipolazione e di edificazione di retoriche argomentative appropriate ed inconfondibili⁵⁷. Fra i segni connotativi di un'identità cetuale e professionale, che appare comunque sempre *work in progress*, mai definita una volta per tutte, si segnala la distintiva abilità nel predisporre un corpus organico di testi capaci di funzionare come il luogo originario del loro sapere/potere, e nel virtuosismo con cui quelle scritture eponime vengono variate e adattate alle più disparate contingenze⁵⁸.

Il dispositivo classico del consulto, ereditato dalla tradizione, appare allo stesso tempo come un atto retorico e uno strumento di legittimazione di specifici interventi. Rinvia alla costruzione/invenzione operativa della fermezza delle *sancte leze* della Repubblica, capaci di promuovere pace ed armonia, non riesce più a comprendere i dissi, i malintesi, le frizioni che quotidianamente si generano nelle incombenze di governo. Si dispiega così, muovendo da minuziose anatomie delle dispute, una diffusa percezione della natura ambigua e potenzialmente conflittuale del diritto e della legge. L'autorità di Sarpi – allo stesso tempo idea di sovranità e precisa tecnica argomentativa – non verrà messa in discussione dai suoi tardi successori, ma la voce esemplare dell'eroe eponimo dell'istituzione giunge nelle scritture dei suoi successori di fine Settecento come attutita e alterata⁵⁹.

3. Leggere fra le righe. Il disordine della comunità. «Sancte leze», «civili radunanze», «commozione di popoli»

Franceschi, nelle annotazioni che accompagnano la redazione ufficiale dei consulti

⁵⁷ Esemplare a questo proposito la lettura delle forme di vita dei Parlamentari parigini proposta da M. FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence: Rétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2009, pp. 421-446.

⁵⁸ T. GÁBRIŠ, *Systematic versus Casuistic Approach to Law: On the Benefits of Legal Casuistry*, «Journal of Ethics and Legal Technologies», 1, 1/2019, e J.W. CAIRNS – P.J. DU PLESSIS, *Introduction*, in J.W. CAIRNS – P.J. DU PLESSIS (eds), *The Creation of the Ius Commune: From Casus to Regula*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, pp. VI-XII.

⁵⁹ Sulle forme della rielaborazione del mito sarpiano cfr. L. COZZI, *La tradizione settecentesca dei «Pensieri» sarpiani*, «Studi Veneziani», 3, 12/1971, pp. 393-401; e A. BARZAZI, *Immagini, memoria, mito: l'ordine dei Serviti e Sarpi nel Seicento*, in C. PIN, *Ripensando Paolo Sarpi*, pp. 489-518.

elaborati fra 1786 e 1797, riconosce esplicitamente i suoi autori, le letture, citate spesso con grande precisione, che si affiancano alla documentazione istituzionale e normativa della Repubblica⁶⁰. I Riformatori allo Studio di Padova, una magistratura cui erano affidati compiti di gestione della politica universitaria della Serenissima e di controllo sulla stampa, avevano filtrato e dosato con cura, a partire dagli anni centrali del Settecento, la diffusione di libri italiani, e avevano promosso traduzioni di saggi e romanzi contemporanei inglesi, francesi, tedeschi. Sotto lo sguardo protettivo del Principe, testi di autori fino ad allora ignoti, quando non proibiti, potevano essere compulsati da lettori della capitale e di terraferma avidi di novità⁶¹.

Nelle scritture dedicate da Franceschi accanto a temi classici dell'attività consulente – dai matrimoni clandestini alle investiture feudali, dalla censura ecclesiastica al controllo esercitato sulla 'pubblica storiografia', dalla materia beneficiale ai privilegi locali – appaiono numerosissimi contributi che descrivono l'incidenza che potremmo definire costituzionale di microconflitti relativa alla costruzione del potere nei territori della Repubblica. Anche questi pongono al centro della loro analisi, in modo esplicito o implicito, i temi dei fondamenti del potere, della legittimità delle istituzioni, degli obblighi dei sudditi da cui si possono cogliere analogie con le moderate proposte di razionalizzazione e di semplificazione delle procedure espresse da Ludovico Antonio Muratori ne *Dei difetti della Giurisprudenza*, ma anche da Samuel Pufendorf, sebbene purgato di alcune espressioni che potevano incitare ad una troppo esplicita espressione scettica in materia di politica e di religione. Nei consulti di Franceschi si può notare da questo punto di vista l'obsolescenza di un sistema di citazioni tutto interno all'universo memoriale dell'ufficio. I richiami ai precedenti o alle fonti di diritto si allargano ora alla più avvertita pubblicistica europea nel campo del diritto canonico e della critica delle fonti. Pensiamo ai numerosi richiami all'opera di Johann Gottlieb

⁶⁰ ASV, *Consultori in iure*, b. 283-293.

⁶¹ M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel Settecento*, Milano, FrancoAngeli, 2002.

Heinecke (latinizzato in Heineccius), nel solco del giusnaturalismo cristiano e dell'affermazione delle prerogative del Principe contro le intromissioni romane⁶², o ai puntuali rinvii agli scritti di Zeger Bernard van Espen, il cui monumentale ed eruditissimo *Jus ecclesiasticum universum* pubblicato nel 1700 e posto all'Indice da Roma nel 1704 uscirà dai torchi veneziani in 10 tomi fra 1781-1784, per i tipi di Remondini. Ma, dello stesso autore, nella città lagunare aveva già visto la luce nel 1769, *l'Opera omnia, canonica, integra et completa*. Accanto alle citazioni esplicite, l'analisi potrebbe evidenziare anche citazioni implicite o nascoste di altri autori, più direttamente impegnati, rispetto a quelli citati, nella critica al potere costituito⁶³, in analogia col raffinato lavoro di scavo realizzato da Gaetano Cozzi sugli allegati difensivi redatti, nello stesso torno di tempo, da anonimi avvocati e inseriti nei processi del Consiglio dei Dieci. Il consulto, arricchito dal dialogo con alcuni degli autori principali del pensiero giurisdizionalistico e costituzionale settecentesco, rafforza la memoria delle istituzioni, richiama la robustezza e insieme la flessibilità di un sistema consuetudinario, che si dimostra capace di filtrare tensioni sociali, mutamenti politici e novità intellettuali in una costruzione dotata di senso.

Il consulto, si è già notato, obbedisce ad una forma di analisi sperimentatissima. Seguire da vicino la trama delle azioni che hanno prodotto il documento, degli interessi che si sono via via sovrapposti; delle manipolazioni e aggiustamenti che ne hanno definito il carattere; stabilire la storia di una produzione di scrittura costituisce una sorta di premessa di metodo: un chiarimento, necessario per procedere alla decisione, dei poteri che si sono confrontati in una specifica controversia. Ma è anche un modo – proprio nel momento in cui per tale via si evidenzia la trama delle passioni e delle ragioni che sono intervenute – per delegittimare pretese di rappresentanza, usi

⁶² P. SCHRÖDER, *Heineccius, Johann Gottlieb* (1681-1741), in H.F. KLEMMER – M. KUHN (eds) *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, London-Oxford-New Dehli-New York-Sydney, Bloomsbury, 2016, p. 313: l'«Opera Omnia» di Heinecke era stata pubblicata a Venezia nel 1743 in 18 voll.

⁶³ G. Cozzi, *Autodifesa o difesa? Imputati e avvocati di fronte al Consiglio dei dieci*, in G. COZZI, *La società veneta e il suo diritto. Saggi su questioni matrimoniali, giustizia penale, politica del diritto, sopravvivenza del diritto veneto nell'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 149-230.

della memoria e della storia, affermazioni surrettizie di diritti, che nel corso delle dispute hanno trovato spazio. Si opera in tal modo una riduzione pragmatica di pretesi fondamenti dell'azione. Riduzione che appare particolarmente significativa nel momento in cui viene investita quella sfera particolare di competenze fra sacro e profano, di gestione fra laici e chierici, che abbiamo brevemente tratteggiato.

La critica filologica, dunque, come strumento di analisi di una struttura costituzionale. E, tuttavia, per essere efficace sul versante della decisione, una tale microanalitica attenzione al dettaglio deve accompagnarsi a una ricostruzione delle fonti storiche dotata di valenza normativa. Qui si compie, adattandolo di volta in volta al singolo caso, una ricerca delle *origini*. Come regolarsi nei confronti della supplica redatta a nome della comunità friulana di Socchieve, che protestava a seguito della 'smembrazione' – lo sdoppiamento – della chiesa parrocchiale posta al centro del comune?⁶⁴ La petizione pervenuta al Collegio, era stata immediatamente girata, a causa del suo contenuto, alla Deputazione ad Pias Causas e di qui era giunta sul tavolo del consultore.

Difficile dipanare i fili di un «affare esposto alle sottili orditure del Foro», esordisce Franceschi, che procede secondo il prototipo sarpiano distinguendo fra ragioni 'd'ordine' e di 'merito'. Quanto all'ordine sarebbe opportuno convocare l'interveniente Sebastiano Domini che sostiene le ragioni degli uomini di Socchieve, «senza dar tempo a ripieghi di Cancellerie e di altre industrie». Anche per l'erede di Sarpi la cultura legale, l'orizzonte mentale degli avvocati si esaurisce nella pratica dell'inganno. C'era da augurarsi che Domini avesse commesso qualche imprudente mancanza di rispetto per le forme⁶⁵. Infatti la soluzione dell'affare presentava qualche difficoltà sotto il profilo legale: era stata accolta una supplica; e le leggi repubblicane – secondo la ricezione

⁶⁴ ASV, *Consultori in iure*, b. 285, 30 aprile 1790.

⁶⁵ Allo scopo di depotenziare la sempre fervida immaginazione avvocatessa, impedendole di occupare un ruolo contrattualmente rilevante in sede di disputa era opportuno anche commettergli «di consegnar immediata al Magistrato gli autografi delle procure e Vicinie legalmente fatte dal Parroco di Socchieve e dagli otto Comuni dei quali nella supplica si usa la comparsa e si tace il nome», nel caso quelle carte mancassero «il di lui ricorso sarebbe ingannevole perché mancante del requisito legale in materia di Corpi Pubblici» (*ibidem*).

di una norma di diritto comune – prevedevano che fosse sentita anche l'*altera pars*⁶⁶. Ma il rispetto di tale norma, nel caso in questione, avrebbe offeso la «dignità del Principe» e ostacolato la «buona regolarità delle giustizia». Ragioni pratiche e funzionali al buon ordine degli affari sono dunque richiamate a sostegno della decisione. Convocare in giudizio «la gente di Preone», avrebbe alimentato «in que' comuni gli odi e le animosità indivisibili dai contrasti forensi e tal volta coltivate dall'interesse e dalla rozza ambizione dei Parrochi di campagna». D'altra parte sussisteva il rischio che le stesse parti in causa adissero la «podestà ecclesiastica», invalidando il decreto del Senato veneziano.

Se la pragmatica e utilitaristica ragione repubblicana è capace di sospendere momentaneamente il corso delle «sancte leze», tanto più potrà dimostrare l'irrilevanza del criterio dell'antichità – di documenti, atti di possesso, testimonianze – quale fondamento della legittimità delle petizioni dei sudditi. Nella supplica di Socchieve si faceva riferimento ad una fondazione parrocchiale risalente al 1211. Il consultore riteneva che le motivazioni storiche e archeologiche di quel riferimento fossero del tutto infondate: partendo da un atto di istituzione immaginato e non certificato, «facendo

⁶⁶ Venivano citate al proposito due leggi – 8 agosto 1598 e 13 giugno 1679 – «stampate nello Statuto», che decretano «la citazione degli interessati innanzi che sia data spedizione alle suppliche concernenti l'interesse de' Particolari e materie Civili di Giustizia» (*ibidem*). Cfr. anche il consulto del 19 gennaio 1790, in merito alla separazione accordata agli abitanti del comune di Piovere soggetti alla parrocchia di Tignale, nella podesteria di Salò. Il parroco di Tignale aveva ottenuto una lettera avogaresca di sospensione della decisione. Nel momento in cui stava lievitando il conflitto fra lite tra matrice e filiale «con acerba scissura d'animi», le parti avevano ritenuto opportuno fissare un «amicabile componimento», che il parroco di Tignale e i componenti della *vicinia* di Piovere avevano quindi sottoposto all'approvazione della Serenissima Signoria. Qui sono da sottolineare due aspetti: l'assenza dal *report* di Francechi dell'intervento vescovile, e il compromesso – e in questo caso non sarà presente neppure il rappresentante della Repubblica – fra i laici e il loro Pastore. Sono riportate nel dettaglio le compensazioni materiali e rituali che sanciscono l'accordo: gli obblighi che riguardano il contributo delle candele, la cadenza delle processioni dovute dalle confraternite, etc. I doveri della filiale verso la matrice sembrano essere quelli fissati da una lunga consuetudine, «di frequente insorgono liti fra Parrochi e Comuni perché le Figlie tentano di sottrarsi perfino dai segni della soggezione materna». Per il consultore, se dal punto di vista disciplinare la Repubblica può limitarsi a vidimare la convenzione, le conseguenze della stessa sotto il profilo fiscale e politico richiedono un intervento più attivo. La *vicinia*, decidendo di «formar il deposito sopra il Sacro Monte dei Capitali», contrae di fatto un debito ipotecario sui propri beni e su quelli di alcuni *particolari* verso l'autorità ecclesiastica. Sarà pertanto opportuno, questa la conclusione di Franceschi, chiedere un resoconto dettagliato ai Revisori e Regolatori alle Pubbliche Entrate «preside vigilante de' Corpi Laici della Terra Ferma, anche intorno ai danni che potrebbero essere provocati dall'insolvenza»; il richiamo alla legge emanata il 20 settembre 1767, nel pieno del confronto giurisdizionale con Roma, sancisce la sottomissione al controllo di legittimità del Principe sulla controversa materia.

un salto sopra cinque secoli», la comunità aveva composto un «ingegnoso racconto». Le memorie trascritte nelle cronache locali o le tracce, incerte e contraddittorie, di remoti eventi conservate negli archivi delle comunità possono costituire titoli di diritto di fronte ad altre più fondate ragioni. Quelle, ad esempio, della storia civile e della storia ecclesiastica che ci insegnano come «sino dai primi secoli del Cristianesimo si divisero e subdivisero le diocesi e le parrocchie in proporzione che si andava aumentando il popolo cristiano»⁶⁷. Queste, secondo il consiglio di Franceschi, dovranno guidare la decisione del Principe che non concederà ai richiedenti il ricorso al giudice ecclesiastico e negherà allo stesso tempo la sospensione del decreto sovrano. Una qualsiasi altra disposizione interlocutoria sarebbe dannosa agli interessi di chi governa e dei sudditi: questi ripiomberebbero «nel vortice degli inconvenienti ... si riaccenderebbero e moltiplicerebbero le vecchie questioni col sacrificio dei poveri comuni sotto il torchio dei preti e degli avvocati».

È opportuno sottolineare come, in questo e in numerosi altri consulti, Franceschi ponga in discussione l'utilità per il buon governo della cosa pubblica della pratica della 'supplica', quale strumento privilegiato della comunicazione politica fra sudditi e Principe. Se nel corso del Cinquecento e del Seicento la redazione di una petizione aveva creato le premesse per la formazione di forme di comunicazione politica più continue fra la capitale e i "corpi" della terraferma, nel tardo Settecento il favore con cui la Repubblica accoglie una quantità ormai incontrollabile di istanze ha prodotto effetti esattamente opposti: un ingorgo istituzionale in cui prevale la falsificazione e la manipolazione della realtà. Da strumento più appropriato alla costruzione della fiducia fra governanti e governati, della fedeltà e della confidenza, il ricorso alla norma paritetica della rappresentazione delle ragioni locali di fronte ai magistrati della Repubblica si era trasformato, nel corso dell'età moderna, in un congegno predisposto a

⁶⁷ *Ibidem*. Franceschi citava infine, non senza un'inclinazione ironica, i canoni del Sacro Concilio Tridentino. Anche i Canoni del Concilio che definiscono «le circostanze di riflessibile distanza», citate dai procuratori di Preone a tutela dei loro assistiti: la piena del Tagliamento che rende il passaggio incerto «spessissime volte pericoloso e alcune altre inaccessibile»; cadaveri tal volta trasportati e dispersi dalla violenza delle acque «per più giorni insepolti e quasi putrefatti»; il fatto che, nel guardare il corso d'acqua, «uomini donne e donzelle erano costretti di scoprire ciò che la modestia vuole coperto».

diffondere malintesi. Ai diritti si erano sostituiti gli interessi. Lo scambio elementare e immediato fra i bisogni essenziali delle comunità e l'ottica protettiva delle istituzioni repubblicane aveva lasciato spazio ad un complicatissimo meccanismo in cui si annidavano troppe interferenze, manipolazioni di ogni sorta.

Il tema dell'entropia, potremmo così definirlo, del sistema della supplica è ribadito in numerosi luoghi delle scritture di Franceschi, e costituisce uno dei punti forti, strutturali delle sue ricognizioni. Nel 1790, la comunità di Marsure, nella Patria del Friuli, ha richiesto l'annullamento di un ordine con cui i Deputati ad Pias Causas avevano deciso che il privilegio di nomina del parroco spettasse all'arciprete di Aviano. Per gli autori della supplica tale decisione, che risaliva al 1770, era da ritenersi illegittima in quanto presa «senza la notizia e ascolto di esso comune»⁶⁸. Nella scrittura degli uomini di Marsure le ragioni del ricorso erano fondate su ragioni consuetudinarie e materiali – «dal mantenimento che somministrano li villici al loro parroco». A loro avviso, l'arciprete si era arrogato «senza legittimo titolo le loro Decime». Franceschi, procedendo ad un confronto serrato fra leggi civili e leggi canoniche, concluderà il suo esame denunciando l'evanescenza dei titoli detenuti dalla comunità: «del possesso legittimo nessuno può essere spogliato se prima non è conosciuto il titolo e la ragione di spogliarlo». L'accoglimento automatico di questa e di altre simili suppliche potrebbe ingenerare, nel giudizio del consultore, l'effetto nocivo di sospendere «con via troppo breve e sommaria l'altrui diritto, di prolungare a lunghissimo tempo le vacanze, e di tener prive le parrocchie di natural pastore sotto l'eventuale custodia di un mercenario assistente»⁶⁹.

La preoccupazione per la disciplina dei parroci e in generale degli ecclesiastici con

⁶⁸ ASV, *Consultori in iure*, b. 292, 30 aprile 1790.

⁶⁹ Sullo sfondo di questi conflitti deve essere tenuto presente un problema di ordine sociale e insieme disciplinare, ampiamente dibattuto in sede storiografica, di rapporti fra chierici e laici, vertente sul rapporto fra crescita della domanda di celebrazioni di messe, «accanto agli oneri dei benefici, ufficiature, legati pii, lasciti, riti votivi», e una crescente offerta di sacerdoti. Cfr. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio. Il clero regolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 99-101, per una chiara delineazione del problema che deve essere considerato anche sullo sfondo della ricerca della legittimazione politica di partiti, fazioni e clientele presenti nelle comunità rurali. Sui processi contro parroci "malavitosi" nel corso del Settecento cfr. L. ALLEGRA, *Il parroco un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia, Annali*, IV, *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 914-931.

cura d'anime per una corretta definizione delle loro attribuzioni costituisce un altro tema ricorrente delle scritture di Franceschi. Il consultore si impegna a metter ordine alle storie di intricatissimi litigi sottoposte al suo giudizio, fornendo spesso una definizione che si configura quasi come paragrafo di un essenziale manualetto a disposizione di amministratori bisognosi di una veloce acculturazione. Intervendendo per risolvere un'accesa disputa fra curato e parrochiani della comunità di Sottomonte, nella podesteria di Bergamo, Franceschi affermerà: «un Parroco non è il padrone assoluto, ma un beneficiario ed un amministratore dei diritti annessi alla sua Parrocchia, e la frettolosa rinuncia fatta dal parroco di Sotto Monte doveva a ragione riuscir disgustosa ai suoi parrochiani»⁷⁰. Echi di preoccupazioni che nel corso degli anni sessanta e settanta avevano conosciuto ampia espressione nei provvedimenti dei Deputati ad Pias Causas, dedicati alla riforma morale e disciplinare del clero con cura d'anime⁷¹.

Il vecchio consultore riassume una tradizione interna alla magistratura che rappresenta, ma, al tempo stesso, ne coglie lo smarrimento di funzionalità. Nel costruire un monumento alla sapienza repubblicana – assumendone la tipica oscillazione fra intransigenza e remissività, fra confidenza e dissimulazione – Franceschi sembra voler interrompere quella secolare trasmissione di un lessico e, in ultima analisi, della logica di articolazione di un discorso tutto interno alle istituzioni sovrane. Anche la trasparenza fra la storia e la costituzione repubblicana, da una parte, e la realtà contemporanea dall'altra è andata perduta. Ed è proprio lo smarrimento di tale circolarità ad attribuire un tono inconfondibile a queste scritture. Propensione per l'ironia e gusto per lo schizzo saggistico contraddistinguono gli ultimi consulti di Franceschi. Ogni caso sarà accompagnato da digressioni e incisi, da una minuziosità talvolta esagerata: la necessità di operare una sintesi, senza semplificare la complessità del reale e senza celare lo scontro fra le due «Podestà», ecclesiastica e civile, che trova proprio sul terreno dei piccoli benefici rurali il suo luogo elettivo.

⁷⁰ ASV, *Consultori in iure*, b. 282, 12 giugno 1789.

⁷¹ Una sintesi dei provvedimenti in F. AGOSTINI, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in Veneto, 1754-1866*, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 258-266.

Tutti li pubblici corpi sono subordinati alla podestà delle leggi civili che ne hanno prescritta la loro forma e la sussistenza con quelle regolari discipline che sono richieste dal buon ordine dello Stato e dalla differenti circostanze delle rispettive lor Polizie. Per questo principio le radunanze dei corpi laici generalmente abbisognano dei pubblici assensi; da quelle sono esclusi gli ecclesiastici e le stesse Vicinie delle villiche comunità quando deliberano affari di qualche importanza devono impetrare l'approvazione del N.H Rappresentante e quella dell'Ecc.mo Senato.

La comunità di Rozzo, nell'altopiano dei Sette Comuni vicentini, ha eletto il suo parroco. Ha esercitato cioè il diritto di giuspatronato che le appartiene, si afferma, da tempi immemorabili. Quella scelta è stata tuttavia contrastata dal vescovo di Padova, sotto il cui controllo è sottoposta la «rimota parrocchia» *in spiritualibus*⁷². I confini della diocesi patavina invadevano dunque il territorio della podesteria di Vicenza. Sappiamo che questo non è un caso raro nel corso dell'Antico Regime: una condizione diffusa che assume particolare rilievo quando quel viluppo di linee che marciano un'appartenenza si pone nella zona limite fra due stati sovrani. Situazioni di incerta sovrapposizione che assumeranno un particolare rilievo soprattutto a partire dalla seconda metà del Settecento, quando l'ansia per la precisione dei confini investirà anche il rapporto fra giurisdizioni laiche e giurisdizioni ecclesiastiche.

Il vescovo di Padova ha aperto un fascicolo processuale – «di cui si ignorano le circostanze» – nei confronti dell'eletto. L'accusa è quella di simonia, e, per poter procedere in via disciplinare, l'alto prelato ha trasmesso al Capitano di Padova mandati di citazione per tredici abitanti della comunità «colla richiesta di farli sollecitamente eseguire e di aggiungervi anco il presidio di scorta militare»: molto saggiamente il rappresentante della Repubblica ha soprasseduto e informato il Consiglio dei Dieci. Franceschi non ha difficoltà nell'immaginare la decisa influenza di «partiti» in sede locale e della loro capacità di sfruttare non solo la risorsa della duplice giurisdizione, ma soprattutto l'ambiguità semantica del capo d'accusa. Franceschi si soffermerà soprattutto sulle ragioni storiche e sulle ambiguità teologico-giuridiche della disputa, lasciando sullo sfondo, a differenza di un'opzione adottata in altre scritture, l'analisi dell'ambiente.

⁷² ASV, *Consultori in iure*, b. 288, 30 gennaio 1793.

«La Simonia prese il nome da Simon Mago il quale nel nuovo Testamento fu il primo autore di questa sceleratezza ricercando a San Pietro di comprar la Grazia dello Spirito Santo per far miracoli». La Chiesa ha sempre tuonato contro questa «malvagità e Simoniaci ostinatamente vi furono in tutti i tempi, perché nel corso delle cose umane non è possibile di estinguere le passioni dell'ambito e dell'interesse e ritenere sempre gli uomini entro i limiti della virtù». La ricognizione storiografia procede con la consueta acribia. A dare spessore all'argomentazione soccorre anche in questo caso l'autorità di van Espen, attraverso puntuali richiami alle pagine e alle note dei suoi trattati, a conferma che la Chiesa delle origini ha sempre contrastato le ordinazioni simoniache, e nelle età successive il diritto canonico ha posto dei limiti rigidissimi alle «provviste simoniache de' Benefici».

Li teologi e li canonisti trovano l'odore di questo vizio in quasi tutti gli articoli della ecclesiastica amministrazione. Dicono commettersi da quelli che fanno il traffico non solo delle cose spirituali, ma ancora di quelle annesse alle spirituali, ricevendo emolumenti e altri vantaggi nella dispensazione de' Sacramenti e nella elezione de' benefici e nell'accettare alcuno delle società regolari. Trovano tal odore nell'esazione del denaro per ammetter ai benefizi e nelle ordinazioni, ancorché sia dato per titolo di salario al notaio ed altri ministri nel costituire le pensioni, ed in altre azioni degli ecclesiastici poteri⁷³.

Le più raffinate elaborazioni della teologia politica, risconta Franceschi, hanno anche isolato il fenomeno della «simonia mentale» «semplice intenzione e pensiero», a cui poi, la tradizione ermeneutica della seconda scolastica se ne è aggiunta anche una «convenzionale». La riduzione psicologica dell'atto ne rende sfuggente l'accertamento in sede disciplinare, e la sostituzione casuistica, operata dalla burocrazia ecclesiastica, dello stigma con cui le comunità del cristianesimo primitivo isolavano i rei, ha finito per intorbidire definitivamente le acque. Appare ormai difficile «provare nel foro esterno» la colpa del mercato delle cose spirituali.

È dunque evidente l'attacco a tutto un universo culturale. Nella descrizione della battaglia legale fra le sentenziose nomenclature dei «Teologi e Canonisti» e le ragioni dei conduttori di una povera pieve di montagna non è difficile non cogliere un'ironica tonalità. Il mantenimento di un'interessata confusione fra foro interno e foro esterno

⁷³ *Ibidem*.

ha prodotto altre indebite sovrapposizioni. L'incertissima definizione dei reati, il conflitto di competenze fra curie vescovili e tribunali civili non sono che l'ovvia conseguenza di una mancanza di trasparenza. «Trattandosi di commozione di popoli, di protezione dei loro diritti, della legittimità delle loro civili radunanze, e di articoli gelosi ed interessanti la giurisdizione e li rispetti del Principato», non si poteva tollerare ulteriormente l'usurpazione dei diritti della Repubblica. Tutto sorge dal diritto della *vicinia* a eleggere il suo rappresentante *in sacris*: e l'assemblea dei capi famiglia è «corpo secolare»; si tratta di «persone laiche»: solo un processo svolto a Venezia potrà offrire una soluzione legittima⁷⁴.

Ma più ancora che su temi controversistici tutto sommato tradizionali come quelli ora citati, la ricerca di Franceschi risulta particolarmente efficace quando il nostro autore viene sollecitato ad indagare di quegli atti che sono stati definiti dalla ricerca più recente come peccati-reati, o, secondo una efficace definizione non del tutto accettata dai giuristi, *victimless crimes*⁷⁵. Si tratta di quei delitti di difficile attribuzione e di ancor più ardua definizione – il ratto, lo stupro, la masturbazione, la sodomia, il concubinaggio – che nel corso dell'età moderna sono al centro delle attenzioni di giuristi “civili” e teologi, e dell'attività repressiva della giustizia secolare e della giustizia ecclesiastica. Più che un conflitto di competenze, solitamente, nell'opera di repressione di comportamenti ritenuti offensivi la maestà divina, si aprono ampi margini di contrattazione fra le due autorità. L'agnizione dei diritti giurisdizionali appare qui come esito di un compromesso, o di una collaborazione, fra chierici e laici, che dipende in gran parte dalla qualità dell'inquisito, dal suo *status*, dal sistema di privilegi che lo tutela, dalla rete clientelare cui appartiene.

Una densissima scrittura di Franceschi del 1790 cerca di ricostruire la trama di una controversia che si dipana intorno all'elezione ad un beneficio ecclesiastico della

⁷⁴ Così Franceschi in un successivo consulto sulla medesima questione, ASV, *Consultori in iure*, b. 289, 7 maggio 1794, in risposta a lettere del Capitano di Vicenza che informava il Consiglio dei Dieci che presso il tribunale del vescovo si era dato inizio al processo. Era proseguito l'esame dei tredici testimoni laici «con modi astratti e con l'astuzia forse di prevenir il Foro Secolare ... lavorano tuttavia il tentativo di sottrarre agli occhi del Principe lo stato dell'affare».

⁷⁵ C. POVOLO, *La vittima nello scenario del processo penale. Dai crimini senza vittime all'irruzione della vittima nel dibattito sociale e politico*, «Acta Histriae», 1, 12/2004, pp. I-XIV.

città di Tolmezzo, nella Carnia friulana⁷⁶. La responsabilità della scelta del parroco della chiesa di santa Lucia è, in forza di un'antichissima consuetudine, affidata ai componenti del consiglio della comunità, composto da sedici individui. Sette ecclesiastici avevano presentato i loro titoli di merito. È probabile che la nomina, caduta su Giulio Camuccio, conte e canonico della chiesa metropolitana di Udine, abbia lasciato una coda polemica, e più di qualche rancore fra gli elettori e certamente fra gli eletti. Alle lamentele rivolte ad amici e protettori da chi si era visto negare l'accesso ad un beneficio prestigioso – il nominato poteva infatti, per privilegio, esibire il titolo di Arcidiacono di tutta Carnia – si era aggiunta una motivazione che potremmo definire patriottica. La nomina del canonico udinese infrangeva, quasi in modo provocatorio, un'antichissima autonomia.

La controversia elettorale del 1790 ai confini del Friuli aveva generato un accesso alla giustizia da parte dei suoi protagonisti che a noi può sembrare paradossale, ma che è in realtà tipico della prassi di antico regime. Due diverse istanze d'appello avevano raggiunto nello stesso lasso di tempo i rappresentanti del potere religioso: una il tribunale dell'ordinario diocesano di Udine, un'altra aveva richiesto l'intervento del vicario della stessa istituzione. I sindaci della comunità avevano impetrato, a sua volta, una lettera dell'Avogaria perché confermasse l'elezione. Anche il Luogotenente veneziano, evidentemente sollecitato, aveva cercato di affermare la propria volontà di intervento, ma il Consiglio dei dieci, cui il rappresentante della Repubblica si era rivolto, si era limitato ad un'interlocutoria raccomandazione: «d'invigilare perché le cose procedano col necessario buon ordine e perché non insorgano inconvenienti turbativi l'armonia di quei Corpi». Le «discrepanze ecclesiastiche» intrecciandosi alle «gravissime turbolenze» civili, la sovrapposizione fra istituzioni laiche e corti di giustizia ecclesiastiche, rendevano tortuosa qualsiasi forma di accomodamento.

Diverse culture giuridiche sono evocate dalle molteplici petizioni che hanno investito le istituzioni ufficiali: il diritto canonico e la legislazione veneziana, la teologia

⁷⁶ ASV, *Consultori in iure*, b. 285, 12 giugno 1790.

morale e gli statuti locali, le consuetudini e il diritto civile. I differenti livelli di giurisdizione e le diverse motivazioni del conflitto concedono al consultore un'ampia scelta ermeneutica. Su quali eventi è più opportuno indugiare? Quali irregolarità delle procedure vanno evidenziate? Quale registro stilistico e retorico è opportuno utilizzare: puntare sull'amplificazione dei conflitti che avevano investito diversi livelli di potere, da Tolmezzo a Venezia, evidenziandone le connessioni – componendo una specie di microstoria delle istituzioni – o piuttosto offuscare i tratti più scabrosi della vicenda, più imbarazzanti – raccontandola come una bizzarra occorrenza locale? E, ancora, su quali *turbative* il Consultore dovrà fissare la sua attenzione: su quelle generate dagli autori delle varie istanze, oppure su quelle alimentate dalle istituzioni locali che le avevano raccolte? Sulle tensioni che investivano il governo della gastaldia di Tolmezzo, oppure sul peccato vergognoso che avrebbe commesso Camuccio.

Franceschi, qui come in molte altre occasioni, è costretto ad affrontare un dilemma: è più opportuno attenersi a una ricostruzione attenta alla sequenza cronologica e alla qualità degli eventi, oppure impegnarsi in una precisa ricognizione dei vari interessi locali e delle strategie di legittimazione in conflitto? Come procedere ad una selezione accurata degli eventi e, allo stesso tempo, delineare una griglia 'storiografica' e concettuale di ordine generale al cui interno collocare il caso specifico? Lo sforzo del consultore di comporre in modo equilibrato le due esigenze conferisce alla sua scrittura una valenza decisamente saggistica. Dell'intricatissima vicenda vengono colti alcuni momenti, che possono essere immediatamente proiettati nei limiti di una narrazione più organica. Fra cronaca locale e sistemazione legale prende corpo una narrazione destinata alla lettura di una cerchia ristretta di lettori istituzionali e interessati a una soluzione pragmatica di una tensione locale, ma che potrebbe benissimo figurare in una antologia dedicata all'analisi della riforma giudiziaria alla fine del Settecento: dell'uso e dell'abuso della procedura inquisitoria alla questione delle prove e degli indizi all'attendibilità della *fama*, ai rapporti fra peccati e reati, fra coscienza e prassi, fra pubblico e segreto.

La pretesa del metropolita udinese di affermare la nullità dell'elezione dipendeva da una 'debolezza' di Camuccio raccontata così da Franceschi:

L'imputazione è del vizio della Mollezza, così chiamato con eleganza latina dai teologi, masturbazione dai criminalisti, ed onanismo dai letterati più colti, vizio che suol albergare singolarmente nei seminari vescovili e nei collegi della gioventù. Contro questo genere d'incontinenza il Codice a stampa delle Leggi Venete Criminali è del tutto silenzioso, ed è ragionevole che non si proceda criminalmente.

La descrizione diventa immediatamente critica. La secca ed ironica comparazione fra i differenti vocabolari – quello dei ‘criminalisti’, quello dei ‘teologi’, quello dei ‘letterati’ – dimostra l'assurdità dell'accusa. Il vizio si annida nelle strutture educative e di formazione degli ecclesiastici inventate con il Concilio di Trento. I laici preferiscono non indugiare su luoghi in cui si compiono peccati che sono tali, ormai, per un'immaginazione malata e morbosa. Quello di Onan – la dispersione del seme maschile che dà la vita – è nella classificazione della teologia morale, che ha contagiato anche il diritto comune – particolarmente riprovato⁷⁷. Nella legislazione della Repubblica, tiene a sottolineare Franceschi, non si troveranno notizie sulle *mollitiae* praticate nei tristi seminari. Il pragmatismo scettico e decisamente economico del diritto veneto – secondo un procedimento argomentativo che abbiamo già incrociato⁷⁸ – è contrapposto al ricco armamentario teologico morale del diritto canonico. Un tono d'irrisione, che si articola attraverso l'indicazione filologica, intende colpire un codice morale ormai anacronistico. Fra le righe che abbiamo appena scorso e le pagine ben più celebri degli illuministi napoletani e lombardi corre un'evidente aria di famiglia. Pensiamo alle *Osservazioni sulla tortura* di Pietro Verri: «la folla di oscurissimi scrittori celebri presso i Criminalisti», che se avessero esposto le loro «crudeli dottrine» in lingua volgare sarebbero stati giudicati dalle persone civili come carnefici «con orrore e iniomina»⁷⁹. Nella denuncia lanciata da Franceschi della compiacenza di una cultura liberosca e morbosa nell'analizzare il vizio della *mollezza* si produce una frattura rispetto alla tradizione.

⁷⁷ J.-L. FLANDRIN, *Il sesso e l'Occidente*, Milano, Mondadori, 1983.

⁷⁸ G. COZZI, *Fortuna, o sfortuna del diritto veneto nel Settecento*, in G. COZZI, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia, dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 361-364, aveva colto nell'attenzione di autori di manuali per procuratori, docenti dello Studio padovano, pratici, autori di sillogi di *difese* di area veneta, ma anche nelle descrizioni di osservatori stranieri della vita giudiziaria della città di san Marco, l'interesse rinnovato per un diritto ritenuto da molti inefficace e arcaico.

⁷⁹ P. VERRI, *Osservazioni sulla tortura*, Milano, Rizzoli, 2006, p. 13.

La fluidità e il pragmatismo, i tratti caratteristici del modo di procedere del diritto veneto, colgono la complessità del mondo in tutte le sue sfumature. All'arbitrarietà e all'iniquità delle procedure segrete, Franceschi contrappone la saggezza della comunicazione chiarificatrice fra i vari livelli delle magistrature repubblicane. Il perno dell'inchiesta inquisitoria classica è rappresentato dall'applicazione della segretezza in tutte le sue fasi. Soccorre utilissima la narrazione di un passaggio della vicenda che evidenzia l'uso arbitrario di una denuncia segreta da parte della Curia friulana. Camuccio viene convocato a presentarsi ai giudici ecclesiastici con una lettera sigillata. Le motivazioni non sono ovviamente manifestate; come nel segreto rimarranno confinati i contenuti di una presunta 'scrittura' che offende la sua «onestà». Le superiori autorità religiose avevano proposto all'accusato «il consiglio di una volontaria rinunzia come il solo mezzo di far seppellire nella dimenticanza la arta e le accuse». Il vescovo e i gli uomini di legge che sostenevano le sue ragioni non potevano immaginare che l'accusato avrebbe portato ricorso al tribunale del Luogotenente veneziano. 'Monsignore' definirà l'azione «violenta, orribile, ingiusta». Per il consultore non sussistevano tuttavia dubbi: è «lo stato delle Leggi e della Costituzione Civile» a tutelare il ricorrente:

La coscienza religiosa presenta un bel nome nel senso qui usato ed è un giudizio dell'intelletto, il quale tal volta potendo cader nell'errore ed essere anche ingannato non ha corso nel Foro esterno della Giustizia, dove le cose allegate sono poste sulle bilancie delle prove legali. Per la ragione appunto che la medesima è suscettibile di qualità differenti, li dottori dei casi morali riconoscono più coscienze, la retta, la dubbia, la scrupolosa, e l'erronea. E li Sovrani si tengono vigilanti perché sotto la multiplice attività di tal istromento non restino offese le massime pubbliche o le ragioni private.

Una tensione analoga fra la legislazione repubblicana e l'astratta e contraddittoria nomenclatura di definizioni e di teorie escogitata da giuristi di diritto comune e teologi, ricondotti significativamente ad un comune progetto intellettuale e di potere, emerge con lucidità analitica ancora maggiore, nell'inquadramento di una vicenda di poco successiva⁸⁰. Sottoposto ad esame era un 'memoriale' firmato da sette parroci del contado vicentino. «La pietà di quei buoni Ecclesiastici sembra contemplare lo

⁸⁰ ASV, *Consultori in iure*, 286, 21 ottobre 1791.

Spirituale riparo agl'inconvenienti in una maggior utilità di pene temporali»; il potere civile fornirà l'appoggio richiesto. Infatti la scrittura, dopo una breve sosta presso la curia vescovile cui era stata indirizzata, aveva raggiunto gli uffici del rettore veneziano, che a sua volta, «dopo molti riflessi e dubbietà sopra questo argomento che sempre vacilla nelle passioni e negl'interessi degli uomini», chiederà lumi ai Capi del Consiglio dei Dieci. Oggetto di tante premure era l'invocazione sorta in quei pastori di «qualche robusta provvidenza contro li *Ratti o Abduzioni di Giovani* dalla Casa dei propri genitori o parenti alle case degli abductori ovvero ad altri da questi assegnate e prescelte». Un delitto di difficile definizione⁸¹. Franceschi, ad ogni buon conto, eviterà di scendere sul terreno arido e insieme rischioso delle definizioni giuridiche. Il consulto deve apparire nella veste pubblica\informativa ma insieme anche saggistica e pedagogica. L'informativa del rettore vicentino – con tono di esplicito rimbrotto – avrebbe potuto fornire un elenco delle sentenze di condanna dei *raptori* degli ultimi dieci anni, avrebbe forse mostrato dall'origine quanto interessato fosse lo zelo degli ecclesiastici. Ma la questione della cura dell'informazione passa in secondo piano rispetto alla definizione dei rischi costituzionali che l'assunzione della denuncia dei par-roci avrebbero comportato:

tutto viene asserito cumulativamente in termini vaghi e generici e sulla fede di così fatte asserzioni si vorrebbe condotto il Sovrano a concessioni di maggiori e speciali facoltà nella procedura criminale ovvero ad una Legislazione di particolare severità per la diocesi di Vicenza, la qual si estende anche fuori di quel territorio. Se questo sia fondamento bastante per impegnare la pubblica potestà e dignità ad arricchire di novelli poteri la Curia Pretoria e di una nuova legge il solo codice vicentino; se sia conveniente l'estenderla alle altre provincie le quali contente dei vecchi regolamenti vivono silenziose e tranquille (...); se abbia ad istituirsi una tabella distinta delle colpe e dei castighi come pare desiderarsi dal zelante

⁸¹ G.Z. GRECCHI, *Le formalità del processo criminale nel dominio veneto*, t. I-II, Padova, Stamperia del Seminario, 1790-1791, t. II, p. 244, lo collocava fra i delitti di «lussuria». Grecchi traduce con «i congiungimenti fuori dal matrimonio (che sono) l'Adulterio, la Poligamia, lo Stupro, l'Incesto e il Concubinato». L'autore delle *Formalità*, pur offrendo qualche omaggio alla dottrina classica, sottolinea in diversi luoghi – analogamente a quanto vedremo in Franceschi – l'anacronismo di tutta una parte del diritto «dei Romani» e della legislazione che insisteva su elementi di severità, di fronte al difficile accertamento delle accuse. Da notare il distacco con cui pone in una nota a piè di pagina «Alcuni Criminalisti marciano accumulatisi nell'Adulterio più delitti: cioè lo *Spergiuro*, per la violazione del giuramento della data Fede; la *Prodizione*, perché si pecca sotto la fede dell'amicizia; il *Sacrilegio*, perché si contravviene ad un contratto stipulato colla Chiesa; ed il *Furto*, perché intrudendosi una Prole estranea si toglie ai legittimi fratelli la virile della paterna eredità», *ibidem*.

rettore per sua istruzione; se la giunta di pene afflittive per trascorsi errori causati per lo più da umana imbecillità, da vecchi affetti e privati interessi possa generare nell'universale qualche turbamento; se la sola minaccia dei castighi induca sempre l'effetto di reprimere le malizie e di migliorare li costumi, e se una provvidenza complessiva di robuste discipline, di metodi nuovi per l'esercizio della giustizia locale fosse per aver conseguenze di lesione ai Privilegi e Statuti delle Provincie o d'impensato gravame ai sudditi, ovvero di aumento di profitti alle cancellarie, sono tutti argomenti superiori alle nostre viste e riserbati unicamente ai lumi sapientissimi e prudentissimi di VV. EE.

Anche in questo caso il consultore porta la sua critica ad un istituto – quello della supplica – ormai anacronistico. Riconoscere la sua legittimità comporta, nel caso in questione, una serie di possibili «rivoluzioni» (nella definizione dell'autorità dei Rettori, nell'aggiornamento degli Statuti locali, nell'organizzazione degli uffici pretori, nella procedura penale, nella percezione dell'autorità veneziana da parte dei sudditi) che l'autorità centrale deve considerare con attenzione.

Nell'occasione appare particolarmente evidente il trattamento che Franceschi dedica alla forma e alla struttura del consulto. La tradizionale divisione fra una prima parte incaricata di definire il caso sull'«ordine» – nei suoi contorni fattuali – e una seconda concentrata a definire le ragioni di «merito» – e dunque indirizzata al confronto giuridico e normativo – perde la sua precostituita rigidità, una certa andatura scolastica connaturata al genere specifico della relazione d'ufficio. Qui sembra emergere una considerazione non formalistica, o almeno sganciata dai tradizionali modelli retorici e informativi, dei rapporti fra diritto e società, fra storia e politica.

La polemica nei confronti dei casuisti che ancora influenzano una parte consistente dell'opinione pubblica, i «professori di quella scienza che si chiama dei casi», e dei tecnici del diritto che presiedono i tribunali di terraferma: «ministri del malefizio», che confondono «il ratto colla seduzione, colla fuga e con altre azioni di semplice incontinenza, se hanno circostanze riferibili alla quiete e all'onore delle famiglie»⁸²,

⁸² Che vengono contrapposte alle «Leggi Civili e alle Consuetudini dello Stato, che quando non trovano specificato l'ingrediente della violenza nelle Denoncie, non sogliono accordare certo luogo alla procedura del Ratto e distinguono saggiamente il vero Ratto e la violenta Abduzione dalla Seduzione e tresca amorosa. La violenza del Ratto fatto alla volontà della Donna forma il soggetto della Criminalità, la qual in proporzione dei mezzi usati nel commetterla e secondo la qualità del Rapitore e della Rapita stabilisce il caso più o meno grave siccome lo stabilisce in tutti gli altri casi delle Donne oneste violate con la forza. Ma la seduzione e la fuga di una donna senza sua resistenza domanda molte avvertenze, perché può avere cause ree, e tal volta ancora cause giustificate» (*ibidem*).

passa in secondo piano rispetto alla definizione della mitezza del «Gius veneto» nei confronti di quello «romano imperiale». Le sentenze dei rettori delle città di terraferma nel corso del Quattrocento assumono un rilievo di esemplarità, di fondamento costituzionale di una prassi: la precisa identificazione di responsabilità; uno stile di giudizio improntato alla severità e alla trasparenza; l'adozione nelle corti pretorie dello *stado da terra*, in casi straordinari, del rito inquisitorio Consiglio dei Dieci, grazie a cui erano nell'occasione sospesi i privilegi di foro delle città suddite e la facoltà di controllo del processo esercitato dai potenti 'collegia' dei giuristi. Una saggezza istituzionale, capace di giudicare caso per caso, che sembra essersi attenuata nel corso delle età successive, a causa dell'aumento dei conflitti e delle pretese. La legislazione veneziana è stata tuttavia capace di recepire le trasformazioni antropologiche in corso: «nell'età presente la sociale facilità del conversare congiunta alla mollezza del vivere», ha provocato certamente disordini di nuovo tipo, ma ha estinto quelli vecchi, «avendo reso meno feroce il cuore degli uomini e meno frequenti ancora le occasioni del violento rapimento delle donne»⁸³.

La compressione di una secolare vicenda in una sintesi di poche righe sacrifica certamente complessità e contraddizioni. Il Consultore, con abilità, evita di considerare il legame che intercorre, a partire dalla Controriforma, fra potere civile e dottrina confessionale. Ma queste censure, a mio avviso, intenzionali, sottolineano un tratto dei consulti di Franceschi, che in questo caso appare assai marcato.

⁸³ Al termine di una lunga disamina che parte dalla *Promissio Maleficiorum* del 1237, alla legislazione del primo Quattrocento, per soffermarsi sulla legge del 1520 Franceschi precisa «Le Massime e Leggi venete dei primi tempi furono più temperate di quelle del Gius Comune; le altre emanate dopo gli acquisti della Terra Ferma non usarono maggiore severità, le ultime parlano assai poco di questo delitto senza discostarsi dallo spirito delle precedenti. Resta bensì alla prudenza del Tribunale Eccelso raccomandata l'autorevole cura di rimetter la pace che per qualunque motivo restasse turbata nelle Famiglie Nobili, ma le altre differenze e le risse fra le persone di condizione inferiore vennero lasciate alla naturale competenza dei Giudici Ordinari» (*ibidem*).

«Parler vrai»: Montaigne e l'ufficio senza nome*

Paolo Slongo

In una lettera¹ al consigliere del re Nantouillet, dal quale era richiesto di un parere, nel 1582 Montaigne, parlamentare per tredici anni alla Chambre des Enquêtes del Parlamento di Bordeaux e in quel momento sindaco della municipalità, scrive, nello stile asciutto che è proprio di chi fornisce un parere politico-giuridico per il ruolo che ricopre: «Monsignore, voi desiderate sapere da me come il re deve far uso dei tre freni per mezzo dei quali la potenza assoluta è regolata. Ecco il mio parere. Innanzitutto attraverso i tre freni, di cui vi ho già parlato nella mia precedente missiva, grazie ai quali la potenza assoluta del principe e monarca, che è chiamata tirannica quando se ne fa uso contro ragione, è tenuta a freno e ridotta a civiltà e in questo modo è reputata giusta, tollerabile e aristocratica»². Il tema della riduzione dell'autorità regale alla «civilté» delle leggi è, come noto, uno dei grandi temi che i protestanti mettono in campo

*Una prima versione, più breve, di questo saggio è uscita in «Filosofia politica», 2/2019, con il titolo *Comunità di discorso e obbedienza al magistrato nei «Saggi» di Montaigne*.

¹ «Su questo argomento delle lettere voglio dir questo, che è un genere nel quale i miei amici ritengono che io valga qualcosa. E avrei scelto più volentieri questa forma per pubblicare le mie fantasie, se avessi avuto a chi parlare» (*Saggi*, I, 40, corsivo nostro). I *Saggi* sono citati nella traduzione di F. GARAVINI (Milano, Adelphi, 1966, 2 voll., qui vol. I, p. 330). Nel corpo del testo da qui in poi è indicato, tra parentesi, il libro in cifra romana seguito dal numero del capitolo e della pagina. L'edizione francese a cui facciamo riferimento è quella curata da P. VILLEY – V.-L. SAULNIER (Paris, PUF, coll. «Quadrige», 2004). Cfr. M. FUMAROLI, *La Repubblica delle lettere*, Milano, Adelphi, 2018, p. 315.

² «Monseigneur, vous desirez savoir de moi comment le roi doit entretenir les trois freins par lesquels la puissance absolue est réglée. Voici mon sentiment. Et premierement, touchant les trois freins, dont je vous ai déjà parlé en ma précédente missive, par lesquels la puissance absolue du prince et monarque, laquelle est appellée tyrannique quand on en use contre raison, est refrenée et réduite à civilté et par ainsi est réputée juste, tolérable et aristocratique. Je dis derechef que le roi ne peut faire chose plus agréable, plus plaisante, et plus profitable à des sujets, ni plus honorable et louable à lui mesme que d'entretenir lesdites trois choses par lesquelles il acquiert le nom de bon roi, de très chrétien, de père du peuple, et bien aimé, et tous autres titres que peut acquerir un vaillant et glorieux prince. Tel est mon doloir et avis», M. DE MONTAIGNE, *Montaigne, maire de Bordeaux: lettres (1581-1585)*, A-M. Cocula éd, L'Horizon Chimerique, Bordeaux 1992, p. 54. La dottrina politica dei tre freni moderatori del potere regale aveva trovato la sua prima formulazione in Claude de Seyssel. Il primo freno è la religione, il secondo la giustizia «bien autorisée en France à cause des parlements qui ont été institués principalement pour cette cause», e il terzo la *police*, e in particolare i privilegi accordati ai diversi gruppi sociali, come gli «avis et conseils des officiers et des corps». C. SEYSEL, *La Grand'Monarchie de France*, Paris, Galiot du Pré, 1558, p. 10 sgg.

negli anni delle guerre civili³. E che si riallaccia alla grande tradizione del “costituzionalismo” francese del secolo XVI⁴. L'espressione *civilité des lois* torna infatti nel *Réveille-matin des Français*, il *pamphlet* ugonotto pubblicato nel 1574, due anni dopo la strage di San Bartolomeo, dove si dice che la ragione è l'anima stessa della legge che si impone naturalmente al re. Anche nelle *Vindicae contra Tyrannos*, un altro celebre libello di parte ugonotta uscito nel 1579, scritto da Philippe Duplessis-Mornay sotto lo pseudonimo di *Junius Brutus*, si legge che la «*raison de plusieurs sages*» prevale necessariamente su quella di un principe. Si tratta di una formula largamente impiegata dai giuristi alla metà del secolo XVI⁵ in un contesto politico e istituzionale segnato dalla pretesa del parlamento di non essere soltanto una corte di giustizia, un *forum*, ma di giocare il ruolo di un Senato, incaricato di verificare gli atti del monarca e di 'regolare' così il suo potere. Lo stesso *Discorso della servitù volontaria* di Etienne de la Boétie può essere considerato come il grande testo dell'ideologia senatoria prima delle guerre civili di religione e prima del cambiamento che queste introducono nel rapporto tra potere regale e istituzione parlamentare⁶. In molti di quei testi si tratta di mettere in campo una costruzione discorsiva che offra ad un gruppo sociale determinato una rappresentazione enfatica di sé destinata a sostenere un'identità in quel momento messa in questione. Molto spesso essa si avvale di una strategia oratoria che le conferisce tutta la sua portata anche come 'opera letteraria' e che, perciò, contribuisce alla definizione di una certa 'comunità di discorso' che si caratterizza anche per

³ A. LECA, *La place de la “Lex digna” dans l'histoire des institutions et des idées politiques*, in *L'influence de l'Antiquité dans la pensée européenne, XVI-XX siècles*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1996, p. 149.

⁴ N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 41-47.

⁵ Tra gli altri, da ETIENNE PASQUIER nelle sue *Recherches de la France* del 1560, cioè alla vigilia dello scoppio delle guerre civili che devastarono la Francia per trent'anni. In una lettera della fine degli anni 1570, Pasquier, applicando l'espressione *civilité des lois* al controllo e alla verifica delle *ordonnances* reali da parte delle corti sovrane, scrive: «Ce sont les façons que nous apportons en ceste France, en la publication d'un edict, lequel estant verifié (qui nous tient lieu des affiches de Rome) adonques nos Roys, par une bienveillance naturelle qu'ils portent à leurs subjects, reduisant leur puissance absolüe sous la civilité de la Loy, obeissent à leur ordonnance» (*Lettres*, in E. PASQUIER, *Œuvres*, Amsterdam, Compagnie des libraires associées, 1723, t. II, p. 577). Si veda su questo A. JOUANNA, *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013.

⁶ Cfr. D. KNOP – J. BALSAMO, *La Servitude volontaire. Politique et rhétorique à l'époque des derniers Valois*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen, 2014, pp. 177-191.

l'uso di una certa *lingua*. In questo senso, la difesa della lingua volgare all'interno dell'alta magistratura si è sviluppata in Francia proprio nell'ambiente il cui *habitus* culturale valorizzava maggiormente la pratica letteraria in latino, e in particolare nella poesia, che giocava allora il ruolo di un vero e proprio criterio di selezione e di riconoscimento. La battaglia linguistica e letteraria che combattono i magistrati si gioca su più piani.

Uno di questi è quello della definizione del miglior uso e delle forme più 'eloquenti' per la pratica della lingua e degli *stili*, dentro un'istituzione giudiziaria considerata anche come una *comunità di parola*. Tuttavia, se gli esempi di eloquenza 'parlamentare' e i dibattiti intorno a quest'ultima, mai disgiunta da una posta in gioco *etica* e *religiosa*, sono numerosi e ben conosciuti per gli anni 1590-1610, quelli della metà del secolo lo sono meno, così come le particolarità delle pratiche oratorie, come ha osservato Marc Fumaroli⁷. Uno dei tratti dell'eloquenza giuridica e parlamentare sulla quale anche Merio insiste di più è quello della «retorica delle citazioni». Quest'ultima era caratterizzata dall'impiego ornamentale in un discorso giuridico in francese di citazioni non giuridiche ma poetiche o storiche, in latino o in greco. Essa costituisce una delle espressioni caratteristiche della cultura umanistica dell'ambiente dei magistrati e degli avvocati, e nello stesso tempo una forma abituale dell'*invenzione* e della *copia* oratoria del Palazzo.

Anche i *Saggi* di Montaigne, lui stesso antico magistrato al parlamento di Bordeaux come abbiamo detto, ricorrono sistematicamente alle sue risorse e al suo prestigio, e contemporaneamente al suo rovesciamento a fini critici e parodistici. Allora proviamo, come ci invita a fare Merio, a considerare «l'insieme di scambi comunicativi letterariamente formalizzati, che tradizionalmente includiamo nei molteplici livelli della storia delle dottrine politiche e della filosofia politica»⁸, e cioè il discorso

⁷ M. FUMAROLI, *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, pp. 425-519.

⁸ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. SCATTOLA – P. SCOTTON (eds), *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, CLEUP, 2014, p. 90. È il caso di richiamare comunque, su questo punto, un'osservazione di Reinhart Koselleck: «I concetti, in cui si sedimentano esperienze e si assommano attese, in quanto prodotti linguistici, non sono semplici epifenomeni della cosiddetta storia reale. I concetti storici, in particolare quelli politici e sociali, sono in effetti strutturati in modo da comprendere ed assommare gli

politico europeo, e isoliamo nel complesso di questa lunga vicenda un singolo periodo, la seconda metà del secolo XVI. Osserviamo allora il *discorso politico* francese coevo, quello di François Baudoin, François Hotman, Jean Bodin, Pierre Grégoire, Etienne Pasquier, ai quali si potrebbero aggiungere gli scrittori del *mos Gallicus* e della scuola giuridica di Orléans. Notiamo che si tratta sempre di una comunità di *giuristi* animati da spiccati interessi storici e da una certa «retorica»⁹: se a questo campione applichiamo, come ancora ci invita a fare Merio, i criteri del *Chi?*, del *Dove?* e del *A favore di chi/contro chi?*, il risultato che otterremo in questo caso non sarà omogeneo. Come vedremo, l'esempio in ogni senso rivelatore di questa *disomogeneità* è dato dal caso di Montaigne¹⁰.

1. *Au lecteur*

Attraverso le *remontrances* e i *discorsi*, i parlamentari – all'interno della loro cerchia, nella loro “comunità di discorso” – trasmettono una certa visione della loro istituzione e della stessa *civilté* francese. Verificando le decisioni del re senza abusare del

elementi e le forze della storia. E ciò li contraddistingue all'interno di un linguaggio; essi hanno però, a causa della differenza appena descritta, oltre a quella nella lingua anche una propria forma di esistenza, attraverso la quale intervengono o reagiscono alle diverse situazioni ed avvenimenti» (R. KOSELLECK, *Età moderna. Semantica di moderni concetti dinamici*, in R. KOSELLECK (ed), *Gli inizi del mondo contemporaneo* (1977), Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 350).

⁹ «Costoro operavano prevalentemente nei parlamenti, locali, di Parigi, o del regno, e si rivolgevano alla nobiltà riformata o cattolica nella funzione di consiglieri giuridici. L'argomentazione legale, il principio dell'allegazione e la forma del trattato giuridico erano perciò le forme nelle quali si esprimeva questa comunità di discorso». M. SCATTOLA, *Politica architettonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna*, in «Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 19, 1/2016, p. 19. Cfr. V. PIANO MORTARI, *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in L. FIRPO (ed), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, UTET, 1987, pp. 411-509 e V. PIANO MORTARI, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 79-94.

¹⁰ «Malgrado l'accentuato processo del concentramento dei poteri pubblici nelle mani della monarchia e dei suoi funzionari, il regno di Francia lungo il secolo XVI era lungi dal costituire un insieme omogeneo, all'interno del quale tutte le parti componenti fossero sottoposte alle stesse norme e regolate in maniera identica [...] I rapporti del re con i suoi soggetti erano caratterizzati da una natura personale, più che determinati da principi giuridici astratti e uniformi.» (V. PIANO MORTARI, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia*, p. 94). Cfr. D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 71-75. Si veda A.M. BATTISTA, *Nuove riflessioni su “Montaigne politico”*, in S. ROTA GHIBAUDI – F. BARCIA (eds), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 801-848.

suo diritto di *remontrance*, il parlamento *guida* la monarchia sul cammino della ragione e della «civilté» della legge¹¹, unica via per assicurare l'armonia del corpo politico nel suo complesso. I parlamenti si appoggiano su principi ereditati da una lunga *tradizione* storica che appare ai loro occhi drammaticamente in discussione sotto il peso della crisi istituzionale aperta dalle guerre civili che stanno squassando “la loi du Royaume”¹². La *tradizione* in questione – per impiegare la categoria usata da Merio – è stata indicata da molti giuristi e storici delle dottrine come quella del “costituzionalismo”. Secondo quella tradizione – come emerge dalla lettera di Montaigne che abbiamo citato – ogni costituzione scritta doveva riconoscere l'antica diversità costituzionale e adattarvisi¹³. A ben vedere, la scrittura di Montaigne parla ancora quella che Merio chiama la «lingua della giurisprudenza». Questa, alla fine del Cinquecento non è però ancora la lingua di un sapere «assoggettato»: non è ancora la lingua di una scienza che elabora un oggetto ad essa precostituito ed esterno (il codice, ad esempio), come sarà invece nell'idea ottocentesca del diritto. Il diritto non è un *dato*, ma deve essere ‘trovato’ mediante l'attività interpretativa. L'attività interpretativa del giurista si esplica in tutte le forme letterarie del diritto, ma soprattutto nel *consilium sapientis*, nel parere legale. Questo è il vero ponte tra la scienza e la prassi, tra diritto e politica. La letteratura *consulente* segna la vita della cultura giuridica e la *forma mentis* del giurista nel XVI secolo, ma è anche un fenomeno di rilievo per la nascita della moderna letteratura politica, che proprio il *consilium* contribuisce a concentrare. Questo consiglio non è tuttavia esposto da Montaigne «in un'orazione, in un trattato o in uno

¹¹ L'uso del termine «civilté» si trova già in Seyssel, dove egli scrive che le corti sono a conoscenza di tutte le ordinanze concernenti l'interesse delle parti e di tutte le lettere reali per poter giudicare della loro «civilté et incivilté», e che soprattutto per mezzo del freno della *giustizia* «la puissance absolue du prince et Monarque ..., est réfrénée et réduite à civilté» (C. DE SEYSSSEL, *La Monarchie de France*, textes établis et présentés par J. Poujol, Paris, Librairie d'Argences, 1960, pp. 118 e 143).

¹² Per gli alti magistrati del Parlamento di Parigi esistono due tipi di leggi: quelle dei re, che questi possono cambiare, e la “loy du Royaume”, che «a esté devant les roys, et qui sera après les roys, elle sera éternelle et perpetuelle, ainsy comme la puissance est éternelle, comme dependant de Dieu qui est perpetuel et éternel» (*Remontrances faites au roy par la cour de Parlement sur plusieurs edits du 4^e mars 1575*, nel fondamentale libro di S. DAUBRESSE, *Le Parlement de Paris, ou, la voix de la raison: 1559-1589*, Genève, Droz, 2005, p. 269).

¹³ J. TULLY, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of diversity* (1995); trad. franc. *Une étrange multiplicité: le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec City, Presses de l'Université de Laval, 1999, p. 84.

speculum principis».

Montaigne è certo partito da una «retorica delle citazioni», così com'era praticata nel Palazzo di Giustizia, ma la differenza via via più sensibile mano a mano che gli *Essais* avanzano tra la 'retorica' dell'antico consigliere del Parlamento di Bordeaux e quella dei suoi colleghi rimasti in carica, ha a che fare con lo statuto stesso dell'autore che parla nei *Saggi*. I magistrati nell'esercizio della loro funzione sono dei «porte-parole», essi fanno della loro persona l'avvocato rappresentante del re, «il portavoce dell'Origine – come dice Fumaroli –, dell'Antichità, vale a dire della Verità». Il personaggio e la *persona* privata si confondono a vantaggio del personaggio. In Montaigne, «la *persona* si costituisce poco a poco a partire dalla persona privata, che essa compie e alla quale dà forma». Insomma, se applichiamo in questo caso il criterio del *Chi?* – come ci invita a fare Merio –, colui che prende la parola nei *Saggi* costituisce se stesso in autorità con questo stesso *atto* di parola¹⁴.

Sembra possibile trovare in Montaigne, proprio in ragione della novità anche «formale» dei *Saggi* (cioè del carattere *inedito* della loro forma linguistica ed espressiva, cioè della *parole* che è in gioco negli *Essais*, ma anche della *langue* della quale essi vivono), un momento originale, *irriducibile*, di quel *discorso politico* che si svolge all'interno della comunità dei parlamentari e dei giuristi nell'ultimo quarto del secolo XVI. Si tratta insomma di far vedere come proprio la crisi della "costituzione" dell'*Estat* è ciò che mette in questione, a partire dalla contingenza dell'attualità politica, cioè dall'urgenza della guerra civile, l'ordine del *discorso politico* e gli impone una triplice domanda: *a chi* parla colui che pone la questione politica, *da dove* parla, e in quale *modo*, per articolare ulteriormente i criteri indicati da Merio¹⁵. Ad esempio, per restare al celebre avant-propos, *Au lecteur*, da dove parla e a chi, e in quale modo, un autore che esordisce così: «Questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall'inizio che non mi sono proposto, con esso, alcun fine, se non domestico e privato. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria?»

¹⁴ M. FUMAROLI, *L'Age de l'éloquence*, p. 490. Si vedano anche A. BRANDALISE – M. MANCINI, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, «Il Centauro», 15/1985, pp. 71-94 e B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001.

¹⁵ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 90.

Di certo, al carattere «domestico e privato» del libro non ha creduto il primo traduttore italiano dei *Saggi*, Girolamo Naselli, il quale nel 1590, in imbarazzo di fronte ad un titolo così bizzarro, decide di intitolare la sua traduzione parziale degli *Essais* con *Discorsi morali, politici e militari del Signor della Montagna*, in accordo con il concetto allora invalso di *discorso* come «un genere con il quale si intendeva – come dice Merio – un ragionamento stilisticamente abbastanza sciolto spesso organizzato nella forma di un commento libero ad un'autorità storica, a Tito Livio o a Tacito, ma non vincolato alle consuetudini dotte della filologia intra- o intertestuale»¹⁶, di cui testimoniano prestigiosamente i *Discorsi* di Machiavelli. Evidentemente nel tentativo di far rientrare in un genere politico-letterario più noto un testo che invece sfugge all'iscrizione in ogni precedente *genere*, intuendone tuttavia con sicurezza il carattere non «privato» ma invece *politico*. Merio fa notare, in uno dei suoi ultimi testi, come tale genere di *scritture*, «pur entro le convenzioni della finzione letteraria, presupponeva una comunità ristretta di privati, di amici, che si scambiavano opinioni *inter parietes domesticos* con forte senso di complicità»¹⁷. Nel caso dei *Saggi*, il libro «*de bonne foi*» rivolto a una comunità di amici fonda un genere, crea una forma saggistica e insieme narrativa che è tanto chiara come riferimento quanto impossibile a imitarsi. Il libro fonda un genere, ma è *unico* in quel genere.

2. A favore di chi? / Contro chi?

Montaigne “politico”¹⁸ del suo tempo, membro, anche se membro *eccentrico*, di una comunità di discorso e certamente conosciuto nella cerchia stretta dei parlamentari e alla Corte, scrive i *Saggi* in un contesto e in un *momento* in cui i fondamenti

¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷ *Ivi*, p. 93. Il testo da cui Merio Scattola trae la citazione latina è, significativamente, un ‘avviso al lettore’ di J. BORNITZ del 1602, *Amice Lector*, in I. BORNITIUS, *Discursus politicus de prudentia politica comparanda*, Erphordiae, Somptibus Einrici Birnstilii, fo. A6^r. Sul carattere ‘domestico’ dei *Saggi* e sulla fortuna editoriale che esso ebbe, cfr. W. BOUTCHER, *The School of Montaigne in Early Modern Europe*, 2 voll., Oxford, Oxford University Press, 2017, vol. I, pp. 205 sgg.

¹⁸ PH. DESAN, *Montaigne. Biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014, p. 15; PH. DESAN, «Eléments d'une sociologie des *Essais*», in T. GONTIER – P. MAGNARD (eds), *Montaigne*, Paris, Editions du Cerf, 2010, pp. 45-66.

dell'autorità politica sono oggetto di un profondo e persistente disaccordo, e in cui le ragioni dell'obbedire al re e alle leggi sono altrettanto numerose delle ragioni del disobbedire. I *Saggi* testimoniano, così, dell'ampiezza di questa crisi delle forme di subordinazione, dei doveri e delle obbligazioni, che si traduce in un livello inaudito di violenza, di crudeltà e di corruzione. Per far fronte a questa situazione nella quale i progetti portati avanti dai riformati di tendenza calvinista si rivelano altrettanto, se non più, rovinosi dello *status quo* al quale essi pretendono di porre rimedio, Montaigne giudica necessario resistere alle sirene della trasformazione radicale del regime politico e sociale in vigore e anzi obbedire scrupolosamente alle leggi e alle autorità costituite¹⁹. Questa *tensione* tra una coscienza lucida dell'imperfezione delle istituzioni e un appello per lo meno sorprendente all'obbedienza, costituisce il nodo della riflessione politica che si delinea nei *Saggi*. Ne risulta una concezione singolare del rapporto tra il comandare e l'obbedire, tra i sudditi e il potere politico, tra governati e governanti all'interno della comunità politica, che qui ci proponiamo di interrogare nella sua complicazione, svolgendo la questione: *A favore di chi? / Contro chi?*

È quasi un luogo comune nella letteratura secondaria gerarchizzare in maniera stringente la critica del potere costituito e l'esortazione all'obbedire. Da un lato, una lunga tradizione interpretativa ritiene che la critica dell'innovazione ("la nouveleté") e l'appello all'obbedienza costituiscano l'alfa e l'omega del pensiero politico e sociale di Montaigne. In questa prospettiva, la tonalità critica di certi passi non sarebbe sufficiente ad attenuare l'orientamento sostanzialmente 'conservatore' degli *Essais*²⁰.

D'altra parte, molti commentatori attribuiscono un valore maggiore alla dimensione sovversiva dei *Saggi*, e in questo caso Montaigne appare, sotto la superficie di un attaccamento formale alle istituzioni, come un autore risolutamente rivolto alla

¹⁹ A. BIRAL, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'età delle guerre di religione*, in A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 65-82.

²⁰ Sul "conservatorismo politico" di Montaigne si veda H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Bern-München, Francke Verlag 1949; F.S. BROWN, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Genève, Droz 1963; M. HORKHEIMER, *Montaigne e la funzione dello scetticismo* (1938), in M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 196-252. L'esito più recente di questo tipo di letture si trova in P. MANENT, *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorne-Montini*, Paris, Flammarion, 2010, p. 175 e, soprattutto, in P. MANENT, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014.

riforma. Postulando il carattere antinomico di queste due linee di pensiero, queste interpretazioni canoniche hanno in realtà in comune molto di più di quanto non sembri a prima vista. Tutte due infatti concorrono a sottostimare lo sforzo dispiegato costantemente lungo i *Saggi* e mirante a legare ostinatamente l'imperativo di *obbedienza* e la difesa della libertà dei soggetti di fronte ai comportamenti tirannici del potere. E così entrambe le interpretazioni mancano la singolarità dell'idea di *prudenza* che si esprime in filigrana nei *Saggi*.

Leggiamo dal capitolo "Della moderazione": «L'eccesso nella filosofia è dannoso», dice Montaigne citando il *Gorgia* di Platone, e anche nella virtù, esso «alla fine rende un uomo selvatico e vizioso, disdegnante le religioni e le leggi comuni, nemico delle relazioni sociali, nemico dei piaceri umani, incapace di qualsiasi governo politico (*de toute administration politique*)» (I, 30, 262). Vorremmo richiamare l'attenzione su quell'attitudine alla *prudenza* che sembra ancora orientare qui l'etica e il pensiero politico di Montaigne²¹. Gli interpreti hanno per lo più trascurato la postura *attiva* che quest'attitudine dei governati possiede in Montaigne. La capacità di *administration politique*, di *administratio* dunque, cioè di *governo*, che essa comporta in un uomo non reso «selvatico», cioè nemico della *conversation civile* e delle *voluptez humaines*. Essa è tutt'altro che un atteggiamento rinunciatario e passivo di fronte al comando, è piuttosto la modalità specifica della moderazione²², di una 'virtù' che comporta delle condizioni ben precise di esercizio (*executio*), è cioè una relazione complessa, qualcosa come – dice Montaigne poco dopo parlando degli "*aphrodisia*" nel matrimonio – un «plaisir retenu», «une volupté aucunement prudente», per non «rendere schiava la nostra naturale libertà (*esclave nostre naturelle franchise*)». È su questa *relazione* improntata insieme alla *franchise* e alla capacità di governo, che concentreremo da qui

²¹ Merio Scattola ripercorre la storia del sapere politico, da scienza pratica, *prudenza* che guida le azioni umane a tecnica dell'uomo di stato, sapere specialistico subordinato a una teoria universale, in *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003.

²² Sulla moderazione in Montaigne, cfr. J. O'BRIEN, *L'immodération d'un modéré: Montaigne, la règle et l'exception*, «Journal of the Institute of Romance Studies», 6/1998, pp. 151-160; e C. COUTURAS, "*De la modération*" (I, 30): vertu "*affaireuse*" ou principe vital?, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 29-30/2003, pp. 59-74.

in poi la nostra analisi, per cercare di comprendere, in conclusione, di quale *prudenza* nel campo politico si parli nei *Saggi*, e dunque «a favore di chi», e «contro chi».

3. *La regle des regles*

Montaigne si mostra molto critico nei confronti di un approccio alle «choses publiques» che sia orientato alla ricerca della «parfaite forme de police» (III, 8, 933). È in un passo di “Della vanità” che le ragioni di questa critica sono esposte con maggiore nettezza: «E certo tutte quelle descrizioni di governi, immaginate per arte, risultano ridicole e inadatte a mettersi in pratica. Quelle grandi e lunghe discussioni (*altercations*) sulla miglior forma di società e sulle regole più utili per tenerci uniti, sono discussioni convenienti soltanto all’esercizio del nostro spirito: come si trovano nelle arti molti argomenti la cui essenza sta nel dibattito e nella disputa, e non hanno alcuna vita fuori di lì. Tale descrizione di governo (*peinture de police*) sarebbe valida in un mondo nuovo, ma noi prendiamo gli uomini già legati e abituati a certi costumi; non li generiamo, come Pirra o come Cadmo. Qualsiasi potere abbiamo di rieducarli e assoggettarli di nuovo, non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale (*leur ply accoustumé*) senza rompere tutto» (III, 9, 1273). La ricerca del miglior regime non costituisce il quadro più appropriato per determinare il giudizio e l’azione politica²³.

Associata ai “*discours politiques*”²⁴, essa è sostenuta da un’ambizione giudicata inadeguata: «semble la visée injuste, à laquelle on ne peut atteindre» (III, 9, 990). È

²³ III, 9, 957. La risonanza machiavelliana è del tutto evidente qui. Si tratta del celeberrimo inizio del capitolo XV del *Principe*: «E molti si sono immaginati repubbliche e principati, che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero, perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più presto la ruina che la preservazione sua» (N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di C. Martelli, Edizione nazionale delle Opere, Sez. I, vol. I, Roma, Salerno editrice, 2006, pp. 215-216).

²⁴ «Les *discours* de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject, si y a-il eu grand aisance à les combattre ; et ceux qui l’ont fait, n’ont pas laissé moins de facilité à combatre les leurs. Il s’y trouveroit tousjours, à un tel argument, dequoy y fournir responses, dupliques, replices, tripliques, quadrupliques, et cette infinie contexture de debats que nostre chicane a alongé tant qu’elle a peu en faveur des procez. [...] J’en pense de mesmes de ces *discours politiques* : à quelque rolle qu’on vous mette, vous avez aussi beau jeu que vostre compagnon, pourveu que vous ne venez à choquer les principes trop grossiers et apparens. Et pourtant, selon mon humeur, és affaires publiques, il n’est aucun si mauvais train, pourveu qu’il aye de l’aage et de la constance, qui ne vaille mieus que le changement et le remuement» (II, 17, 655; 875, corsivi nostri).

evidente che il principale difetto di questo tipo di approccio consiste nel postulare l'esistenza di individui e di comunità privi di qualunque *ply accoutumé*. Del resto, questo difetto è giudicato a tal punto fonte di equivoci e di inganni, che Montaigne arriva ad affermare che «l'excellente et meilleure police est à chacune nation celle sous laquelle elle s'est maintenue» (*ibidem*). Per comprendere quale sia la natura e la portata del cambiamento di prospettiva riguardo al politico che qui si esprime, esamineremo il trattamento che Montaigne riserva alla questione della consuetudine, in particolare nel capitolo 23 del libro I.

La critica della consuetudine attraversa tutta la prima parte di questo capitolo. I motivi della critica sono molteplici. Insieme di norme che includono gli usi, le credenze e la legge positiva, la *coutume* è all'inizio presentata come «una maestra di scuola prepotente e traditrice» che «ci mette addosso a poco a poco, senza parere, il piede della sua autorità» (I, 23, 140). Mostrando un volto «furioso e tirannico», essa soffoca anche le più piccole aspirazioni di libertà. Il seguito del saggio preciserà questa immagine: la consuetudine appare successivamente come potenza di mistificazione capace di generare «i veri semi e le vere radici della crudeltà, della tirannia e del tradimento» (I, 23, 110). L'impero della consuetudine appare tanto più sproporzionato quanto più dà credito a una diversità inaudita di opinioni, di osservazioni e di «choses receues», i cui fondamenti ultimi sono i più fragili, non avendo altro sostegno «che la barba bianca e le rughe dell'uso» (I, 23, 116-117). Dapprima in preda a una vertigine insostenibile, chiunque cerchi di sottrarsi a «ce violent prejudice de la coustume» (I, 23, 117) vedrà i diritti della libertà e della verità alla fine riconosciuti. Eppure, la fiducia con cui Montaigne si impegna all'inizio del capitolo a smascherare gli eccessi della *coutume* sfuma rapidamente. Dopo aver denunciato con forza gli eccessi ai quali «la regina e imperatrice del mondo» ha dato credito, inizia ben presto a sottolineare il dovere che incombe su «un uomo di senno dal seguire lo stole comune» (154), facendo osservare che «è regola delle regole e legge generale delle leggi (*la regle des reigles, et generale loy des loix*), che ognuno osservi quelle di luogo in cui si trova» (I, 23, 154). Montaigne precisa come questa regola, tuttavia, non riguardi che il foro esterno e come «il saggio debba nell'intimo separar la sua anima dalla folla e mantenerla libera

e capace di giudicare liberamente le cose; ma quanto all'esteriore, debba seguire interamente i modi e le forme acquisite (*les façons et formes receues*)» (I, 23, 154). Prima di interrogare le implicazioni di questo invito all'obbedienza, conviene intanto prendere in esame il motivo che giustifica questo cambiamento repentino di trattamento riservato da Montaigne alla *coutume* in questo capitolo.

Nel seguito del testo, Montaigne mostra il radicale scetticismo che suscita in lui la volontà di modificare le leggi stabilite: da una parte fa notare che allo stesso modo che per un «bastiment», il cambiamento apportato a una delle sue parti è suscettibile di distruggere la «police» nel suo insieme (I, 23, 119); dall'altra considera che il fatto di intraprendere queste «mutations d'estat» è indissociabile da un'attitudine, da una postura *etica*, per così dire, che comporta «grande amore di sé e presunzione» (I, 23, 156). Questi due ordini di ragioni concorrono a sostenere un rifiuto categorico dell'innovazione: «La novità mi disgusta, sotto qualsiasi aspetto si presenti, e ho ragione, perché ne ho veduti effetti molto dannosi» (I, 23, 155), scrive Montaigne. I *destinatari* di questo discorso, coloro *contro i quali* sta parlando qui, per attenerci a una delle questioni che sono poste da Merio²⁵, sono evidentemente i riformati, coloro che vogliono introdurre «nouvelletés» nello Stato in ragione del loro *credo* religioso. Infatti, dopo avere sottolineato che il più evidente carattere «di un'estrema giustizia e utilità» della «religione cristiana» consiste nel raccomandare «di obbedire al magistrato» e nel mantenere le forme di governo (I, 23, 157), Montaigne s'impegna a svolgere l'argomento secondo il quale la ricerca della «novità» sarebbe comunque viziata dalla «presunzione». Colui che «si impaccia di scegliere e di cambiare», afferma, «si arroga l'autorità di giudicare» (I, 23, 158). Il seguito del testo suggerisce che questa «usurpation» risulta da una confusione delle regole e delle sfere di esercizio della *jurisdictio*, a causa della quale una «raison privée» arriva ad imporsi al di fuori della sua «jurisdiction»: e allora è «quanto mai iniquo voler sottoporre le costituzioni e le regole

²⁵ Si veda la limpida sintesi del pensiero teologico-politico dei calvinisti tracciata in *Teologia politica* da Merio Scattola (M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 93-96). Sul punto in Montaigne, si veda P. MATHIAS, *Sans Dieu ni maître: le «fidéisme» de Montaigne*, in P. DESAN (ed), *Dieu à notre commerce et société. Montaigne et la théologie*, Genève, Droz, 2008, pp. 259-276, in part. p. 270.

pubbliche e immobili all'instabilità di una fantasia personale (*privée fantaisie*) (la ragione personale ha solo una giurisdizione personale)» (*ivi*). In un senso analogo Montaigne scrive in "Della vanità" che «de conclure par la suffisance d'une vie particuliere quelque suffisance à l'usage public, c'est mal conclud» (III, 9, 992). È la consapevolezza di questo arbitrio che porta Montaigne ad affermare che «anche il miglior pretesto per un'innovazione è molto dannoso» (I, 23, 156). L'innovazione si presenta qui come una potenza normativa («questo tuttavia si fa per riformare le nostre coscienze e le nostre opinioni») che minaccia di imporre al corpo politico una direzione orientata dalla «passione particolare», piuttosto che dalla «cause en commun» e «l'interest de tous et de l'estat» (III, 10, 1012). Se la critica della *coutume* deve essere sottratta alla sfera pubblica è perché, dunque, essa può accreditare un impiego ingiusto della «raison privée» e delle regole che la determinano. Il capitolo 23 del libro I permette, in definitiva, di identificare due *patologie* politiche complementari dalle quali bisogna guardarsi: da un lato l'eccesso di una consuetudine che accredita tanto l'assoggettamento dello spirito quanto l'intolleranza e la servitù; e dall'altro la "nouvelleté" che suscita la presunzione di fare tabula rasa dell'ordine della *coutume* e di imporre una serie di regole comuni dettate da una «privée fantaisie». In entrambi i casi, ciò che ne risulta è una indeterminazione delle ragioni e delle "giurisdizioni" che porta alla *tirannia*, cioè al male peggiore. Alla fine del capitolo, Montaigne riconosce tuttavia che di fronte a circostanze nelle quali la corruzione delle istituzioni era talmente estesa che rispettare le leggi non avrebbe che peggiorato la situazione, per evitare il peggio è stato necessario «non soltanto comandare secondo le leggi, ma alle leggi stesse, quando la necessità pubblica lo richiedeva», come testimonia Plutarco (I, 23, 161).

In via di principio, il rifiuto dell'innovazione non implica che la consuetudine debba essere posta al riparo dalla critica e che ogni volontà di trasformazione sia respinta a priori. Ma, evidentemente, il contesto delle guerre civili non autorizza questa via: «L'innovation est de grand lustre, mais elle est interdite en ce temps» (III, 9, 1023). Nemici mortali, ugonotti e cattolici radicali riuniti nella *Ligue* sembrano incontrarsi, come dice Merio nel libro sulla teologia politica, in «una struttura ideale simile», in una comune volontà di imporre alla società un orientamento ispirato dalla

legge di Dio²⁶. Ora, per Montaigne, ogni tentativo volto a basare l'autorità delle leggi su un fondamento che trasgredisca il principio dell'impenetrabilità della legge divina e naturale, è il segno di una «presunzione» suscettibile di avvalorare l'uso arbitrario di una «raison privée». In questo senso, non è tanto l'innovazione in quanto tale che è oggetto della critica di Montaigne, il «*contro chi?*» essa è rivolta, quanto un certo tipo di innovazione che si richiama ad una verità ritenuta incommensurabilmente superiore alle verità istituite e accreditate dalla consuetudine. Se essa deve essere attenuata nella sua forma per evitare che l'agente del cambiamento si serva dell'inconsistenza di ciò che combatte per arrogarsi il diritto di giudicare di ciò che è comune, la critica della *coutume* resta tuttavia necessaria. Certo, la possibilità stessa di smarcarsi da ciò che è inaccettabile, e in particolare dalla tirannia e dalla crudeltà, presuppone il diritto alla critica. Ma per premunirsi *contro* i suoi propri eccessi, la critica deve abbandonare ogni pretesa che miri ad adottare e imporre un punto di vista *esteriore* alla consuetudine e al suo carattere *pragmatico*. È di questo scoglio che gli autori dei “*discours*” che trattano della politica sono per lo più ignari.

Presupponendo un grado zero di *accoutumance*, essi perdono di vista un dato essenziale della formazione delle regole della vita individuale e collettiva, essendo la consuetudine il solo elemento di legame e di comunicazione adeguato a una pluralità irriducibile di esseri imperfetti. Più ancora, collocandosi in una posizione a strapiombo in rapporto all'ordine della consuetudine, gli autori politici sottovalutano anche la presa che quella esercita su di essi. Sempre nel capitolo 23 del libro I, Montaigne offre un prezioso avvertimento al suo *lettore*, a colui cioè che desidera rendere partecipe della sua *conversation*, del suo *discorrere*: «il principale effetto della sua [della *coutume*] potenza è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare sui suoi comandi (*pour discourir et raisonner de ses ordonnances*)» (I, 23, 150). Allo stesso modo della *fortuna* (I, 47, 286), la consuetudine esercita un'influenza surrettizia sul nostro pensiero, sul nostro *discourir et raisonner*. Nella loro pretesa di sottrarsi

²⁶ M. SCATTOLA, *Teologia politica*, p. 93. Sulla teologia politica dei riformati, specialmente pp. 93-105.

alle sue *ordonnances* per mezzo di una determinazione unilaterale della volontà, gli autori delle *altercations* politiche non vedono neppure le sottili risorse, che sono anche del linguaggio, per mezzo delle quali la consuetudine è in grado di asservirli a sé. Così Montaigne si chiede *per chi* essi fanno quei discorsi: «E poi, per chi scrivete? I dotti ai quali spetta la giurisdizione sui libri (*Les sçavans à qui touche la jurisdiction livresque*) non conoscono altro pregio che la dottrina (*autre prix que de la doctrine*), e non approvano altro modo di procedere nei nostri spiriti se non quello dell'erudizione e dell'arte» (II, 17, 877). La polemica di Montaigne è rivolta *contro* l'eloquenza *deliberativa*, o *politica*, del suo tempo. Essa è molto forte ed è indirizzata soprattutto *contro* i magistrati, e cioè proprio coloro «che appartengono allo stesso ceto o al medesimo segmento cetuale» al quale egli stesso appartiene, e cioè come dice Merio: «interlocutori del medesimo discorso»²⁷. I *Saggi* cercano, allora, di mettere in campo un discorso diverso, un *posizionamento* per così dire, e un modo di *dire* le «choses publiques» che si smarchi dalla rinuncia di fronte agli eccessi della consuetudine e dalla tentazione di opporvisi *frontalmente* appoggiandosi a una «ragione privata», alla «jurisdiction livresque» in cui si svolge l'«infinie contexture de débats» di quelle retoriche politiche dalle quali il *vulgaire* è «guidato e condotto».

4. “Dell'utile e dell'onesto”

Volto a determinare le condizioni di possibilità di una critica immanente dell'ordine della consuetudine, il punto di vista montaignano è anche all'origine di un modo per lo meno singolare di intendere i fondamenti dell'autorità politica e i doveri dei governati. Si possono senz'altro annoverare i *Saggi* tra quelle che Merio definisce, all'interno della riflessione primo-moderna sulla guerra ad esempio, «una serie di

²⁷ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 90. In generale, sulla polemica contro l'eloquenza deliberativa, cfr. M. FUMAROLI, *L'Age de l'Eloquence*, pp. 47-69. Si veda J. BALSAMO, *Un gentilhomme et ses patrons : remarques sur la biographie politique de Montaigne*, in P. DESAN (ed), *Montaigne politique*. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 225-226.

proposte in controtendenza»²⁸ presenti in essa. È quello che ci proponiamo ora di esaminare a partire dalle riflessioni condotte in “Dell’utile e dell’onesto”. «Autrefois», Montaigne afferma di essere stato incline ad applicare alla vita pubblica una rigida etica personale, delle convinzioni e delle regole di vita «rudes, neufves ou impollues», ma di essersi dovuto convincere che esse erano «ineptes et dangereuses» (III, 9, 991). La vita politica richiede che si sia disposti, invece, ad abbandonare quelle regole personali e che ci si adatti a una fortuna variabile, la qual cosa può comportare che si debba abbandonare «le droit chemin». L’idea secondo la quale certe pratiche che vengono ascritte falsamente alla moralità ordinaria si rivelano tuttavia necessarie alla conservazione del corpo politico riceve un decisivo chiarimento nel capitolo 1 del libro III. All’inizio di questo capitolo-cerniera dei *Saggi*, Montaigne scrive: «in ogni governo ci sono degli uffici necessari (*des offices nécessaires*), non solo abietti, ma anche viziosi; i vizi vi trovano il loro posto e sono utili a fissare il nostro legame (*la couture de nostre liaison*), come i veleni a conservare la nostra salute.» (III, 1, 1048). Come scrive Montaigne nel capitolo sesto sempre del libro III: «toute magistrature, comme toute art, jette sa fin hors d’elle» (III, 6, 903). Privata di ogni valore intrinseco, la politica costituisce tuttavia lo strumento indispensabile per proteggere il corpo sociale dalla volontà di potenza degli altri stati e dalla «presunzione» dei riformatori. È nel suo mantenere la pace e le libertà dei governati che la politica fa opera «utile e onesta» (II, 9, 952).

E tuttavia, per Montaigne il potere politico può produrre i suoi buoni effetti solo se si assoggetta al principio della distinzione delle sfere pubblica e privata, come delle regole che rispettivamente ne determinano l’orientamento. La *logica* che presiede a questa distinzione appare lungo tutti i *Saggi*: da una parte si trova la sfera politica che concerne in primo luogo le azioni, e che è il luogo in cui si esprime la «raison publique» (III, 1, 798); dall’altra c’è la sfera privata, luogo di espressione delle «loix ethiques» che «regardent le devoir particulier de chacun en soy» (III, 13, 1070). Ma la

²⁸ M. SCATTOLA (ed), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 15.

premessa che sostiene quella distinzione è riassunta perfettamente in un passo cruciale del capitolo 1 del libro III, “De l’utile et de l’honneste”: «la volontà e i desideri si fanno legge da soli; le azioni devono riceverla dall’ordinamento pubblico (*de l’ordonnance publique*)» (III, 1, 1054). Ai fini del nostro discorso, ciò che rileva osservare è che, perché la sua *utilità* possa superare i rischi di cui il potere politico è portatore, bisogna che quest’ultimo si mantenga all’interno della ‘giurisdizione’ che è la sua. Il rispetto di questo principio appare come il criterio per eccellenza per determinare se il margine di manovra riconosciuto a chi governa è esercitato ‘giustamente’ o no, come risultava dalla lettera di Montaigne dalla quale siamo partiti relativamente ai *trois freins*. Certo, l’«antico chiamato Montaigne» si muove all’interno di un orizzonte concettuale che pensa ancora una politica ispirata al criterio della «moderazione», di una *sophrosyne* attenta a fare ciò che è necessario perché ciascun governato possa esercitare la sua libertà senza paura né inquietudine. Anche se è perfettamente consapevole di come concretamente questo modo di intendere la politica sia fragile. Non sarà tuttavia dall’eloquenza deliberativa dello «stile de Parlement», dalla retorica istituzionale di quella «comunità di citazione»²⁹ che sono i Parlamenti, che la libertà dei governati sarà salvaguardata nel dramma politico francese del secolo sedicesimo. Quell’eloquenza, per Montaigne, «è uno strumento inventato per governare e agitare una folla e un popolo indisciplinato, ed è uno strumento che si adopera solo negli Stati malati, come la medicina; in quelli dove il volgo, dove gli ignoranti, dove tutti hanno potuto tutto, come quello di Atene, di Rodi e di Roma, e dove le cose sono state in perpetua tempesta, là sono affluiti gli oratori. [...] L’eloquenza è maggiormente fiorita in Roma quando gli affari andavano peggio, e la tempesta delle guerre civili li agitava: come un campo libero e incolto produce erbe più vigorose. Sembra quindi che i governi (*les polices*) che dipendono da un monarca ne abbiano meno bisogno degli altri: perché la stoltezza e la faciloneria che si trova nel volgo, e che lo rende soggetto a esser guidato e condotto per le orecchie al dolce suono di quell’armonia, senza che arrivi a pesare e a conoscere la verità delle cose con la forza della ragione, questa faciloneria,

²⁹ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 85.

dico, non si trova tanto facilmente in uno solo; e con una buona educazione e un buon consiglio è più agevole preservarlo dagli effetti di tale veleno» (I, 51, 396). Nei suoi 'discorsi politici e morali', Montaigne non smette di ricordare «*au lecteur*» che la smoderatezza, l'assenza di moderazione, costituisce un'inclinazione connaturata all'esercizio del potere. Il suo sospetto nei confronti dei principi è, in questo senso, sistematico. Così, nel momento in cui gli si chiede se Tiberio fosse un «*affronteur*», e cioè un ipocrita ingannatore, risponde senza esitazioni: «Lo credo; non è una cosa strana per la gente del suo mestiere (*à gens de sa profession*)» (III, 1, 1047). Non trovando ostacoli di fronte a sé, il potere dei sovrani è capace di estendersi indefinitamente: molti principi «non accettano gli uomini a metà e disprezzano i servigi limitati e condizionati» (III, 1, 1054). Per Montaigne, lo spettro della smoderatezza non è solo contingente, ma consustanziale all'esercizio del potere: potenzialmente, tutti i principi sono in grado di diventare «*tyrans et injustes usurpateurs des biens de leurs subjects*» (I, 14, 64). Questa loro attitudine è sospesa come una spada di Damocle al di sopra della fragile distinzione delle ragioni e delle «giurisdizioni». Al tempo di Montaigne, essa è tanto più minacciosa in quanto rischia di essere riattivata da tutti coloro che, cattolici o riformati, in nome della 'legge naturale' o divina, sono inclini ad impadronirsi delle istituzioni per imporre la loro «*privée fantaisie*» e fomentare così la *stásis*, la guerra civile.

La consapevolezza di questo pericolo obbliga Montaigne a prendere atto dei limiti dell'ipotesi dell'individuo *separato* che, allo scopo di preservare la propria libertà e la sua virtù dalle turpitudini politiche, delegherebbe *in toto* l'esercizio del potere ad un soggetto meglio adattabile a quelle ingrate responsabilità. In linea di principio, Montaigne vorrebbe credere davvero alla possibilità di una separazione netta, una dissociazione tra la sfera pubblica suscettibile di istituirsi come istanza autonoma di arbitraggio tra i differenti interessi in campo, e una sfera privata che da sola contenga le risorse essenziali alla «*connaissance et gouvernement de soy*» (II, 2, 340). Ma la constatazione della mancanza di moderazione dei governanti vanifica questo orizzonte d'attesa. Come contribuire allora alla moderazione dei poteri senza rischiare di usurpare l'autorità di giudicare? Il capitolo primo del libro III individua due modi d'azione

possibili che cercheremo ora di esplorare: l'evocazione dell'esemplarità di Epaminonda, come *istanza* del consiglio del re, e l'espressione dei *limiti* che il governato deve rispettare nell'esercitare il suo stesso dovere di obbedienza.

5. *Franchise*

I *Saggi* riservano un posto del tutto particolare alla figura del consigliere del principe³⁰. Essa è introdotta in particolare, in “Dell'esperienza”, sotto forma di un'ipotesi: «Talvolta mi si domandava di che cosa avrei pensato di essere capace, nel caso che a qualcuno fosse venuto in mente di servirsi di me quando avevo l'età adatta [...] “Di nulla”, risposi. E mi giustifico volentieri di non saper fare cosa che mi renda schiavo degli altri. Ma l'avrei cantata chiara al mio padrone, e avrei sindacato i suoi costumi (*et j'eusse contrerollé ses meurs*), se avesse voluto» (III, 13, 1441). Se fosse stato chiamato ad essere il consigliere del re, scrive Montaigne, egli si sarebbe impegnato a dirgli la verità. Secondo l'autore dei *Saggi* questa esigenza non è altro che un modo di onorare quel dovere di «franchise» che egli ha imposto a se stesso quando ha preso quell'impegno con il suo lettore. È però anche una maniera di corrispondere ad un'esigenza in senso stretto politica: «non c'è alcuna categoria di uomini che più di costoro abbia bisogno di avvertimenti sinceri e liberi (*de vrays et libres advertissements*)» (III, 13, 1442). A chi, a quale bisogno e in quale maniera il consigliere deve rispondere? Sembra di poter dire che una parte essenziale del discorso del consigliere consista nel persuadere il principe del valore principalmente *politico* della moderazione.

Nel corso dei *Saggi* questo orientamento sembra assumere talvolta la forma di massime di prudenza, sostenute dal ricorso costante alla ‘citazione’, secondo un *topos* classico all'interno delle comunità di discorso *savantes* della prima modernità³¹. Dapprima sono le questioni militari che fungono da laboratorio per sostenere l'argomentazione in favore della moderazione. Fino alla fine del secolo sedicesimo infatti – osserva Merio – la guerra non è un “concetto”, come non è nemmeno una “dottrina” in

³⁰ Su questo si veda A. LEGROS, *Montaigne, son livre et son roi*, «Studi Francesi», 122/1997, pp. 259-274.

³¹ Sullo sviluppo seicentesco di questo *topos* in Germania, si veda M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, pp. 109-202.

senso moderno: «Più che a stabilire il “che cos’è” della guerra, ovvero la sua essenza logica, la riflessione premoderna sembra invece interessata a capire come essa effettivamente operi, chi possa dichiarare l’apertura delle ostilità, chi debba guidare l’esercito e fino a che punto si spinga la responsabilità di ciascun attore». Della guerra – infatti – come di ogni altro oggetto pratico, non può esservi scienza, sapere di cause «secondo rapporti di necessità, ma solo *notitia* ed, eventualmente, prudenza»³². Così, secondo Montaigne, la riuscita nella guerra appare intimamente legata alla capacità di *trattenersi* di coloro che guidano gli eserciti. Al di là della messa in valore del saper temporeggiare (II, 34, 737), gli *Essais* sottolineano però l’importanza di non sfidare inopportuno l’avversario (I, 24, 129-130) e di non abusare della condizione di superiorità acquisita nella vittoria (I, 47, 282). Negli affari militari non c’è dubbio, per Montaigne, che la moderazione, che si traduce anche in «fiducia pura e schietta (*fiance pure et nette*)» (I, 24, 170), è spesso capace di un’efficacia insospettata, superiore anche alle azioni più impetuose. I buoni, inopinati spesso, effetti della moderazione si esprimono anche nello spazio *interno* dell’io. I *Saggi* richiamano tuttavia l’attenzione del lettore sulla valenza propriamente *politica* del trattenersi, della misura e della moderazione nell’esercizio del governo. Come Machiavelli, prima di lui, Montaigne insiste sulla necessità per il principe desideroso di consolidare il suo potere di conciliarsi con il popolo. È proprio a questo livello, del resto, che si manifesta con maggiore chiarezza il bisogno dei governanti di contare su «*de vrays et libres advisements*» da parte del consigliere e quindi di instaurare lì una vera relazione di governo, degna di «*une vie publique*»: «Essi conducono una vita pubblica e devono rendersi graditi all’opinione di tanti spettatori che, poiché si è soliti tacer loro tutto ciò che li distoglie dalla loro idea (*de leur route*), si trovano, senza accorgersene, fatti oggetto dell’odio e dell’avversione dei loro popoli, spesso per cose che avrebbero potuto evitare, senza alcun danno per il loro stesso piacere, se qualcuno li avesse avvisati e corretti a tempo» (III, 13, 1442-43).

L’esercizio del *commandement* richiede allora di essere *bilanciato* da un esercizio

³² M. SCATTOLA, *Figure della guerra*, p. 25.

tempestivo dell'*office*, dell'avvertimento e della «correzione», cioè da un giudizio esercitato con *franchise* e senza finzione che intervenga a *mediare*, a contenere e limitare, l'azione di governo dei sovrani e a impedire che questa susciti l'avversione e l'odio del loro popolo: «Generalmente i loro favoriti guardano a se stessi più che al signore, e fanno bene, in quanto in verità la maggior parte dei doveri della vera amicizia si trovano, nei confronti del sovrano, a una prova difficile e rischiosa (*un rude et perilleus essay*); sicché occorre non solo molto affetto e molta franchezza (*d'affection et de franchise*), ma anche molto coraggio» (III, 13, 1443). Il «coraggio della verità», la parola sincera *detta* di fronte al principe³³, *envers le souverain*, è necessaria prerogativa e condizione dell'*essay* «rude» di cui parla qui Montaigne. La vita politica, così, non è neutralizzata nel senso che nello spazio politico agisca una sola forza legittima, ma prevede la coesistenza necessaria di più principi, magari subordinati in un rapporto gerarchico di «obéissance», ma comunque capaci di esercitare una certa «mediazione» l'uno sull'altro proprio in ragione dei *limiti* di questa «obbedienza», mai davvero *assoluta*³⁴. Se fosse stato chiamato ad essere consigliere del re, scrive Montaigne, si sarebbe impegnato a dirgli la verità. A onorare questo dovere di *franchise*. La relazione tra il principe e il consigliere è politica. Richiede equilibrio da entrambe le parti, ed è proprio questo equilibrio che la corruzione portata dalle guerre civili ha messo in crisi. Più della stessa mancanza di coraggio e di *franchise*, il tempo presente ha spezzato definitivamente, sembra, proprio il vincolo che ancora teneva legato il principe all'azione di *freno*, «avvertimento» e «correzione» esercitata dal consigliere. Ma, dice Montaigne, poiché «nous avons assez d'ames mal nées sans gaster les bonnes et genereuses» (III, 12, 1042), è possibile comunque lasciare aperto uno spiraglio all'avvento

³³ Sulle origini plutarchee di questo tema nel Rinascimento, cfr. C. SCARPATI, *Dire la verità al principe. "Cortegiano" IV, 5*, in *Dire la verità al principe. Ricerche sulla letteratura del Rinascimento*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, pp. 9-54. In generale, sulle fonti antiche di Montaigne, cfr. P. VILLEY, *Les sources des Essais*, Bordeaux, F. Pech, 1920, vol. IV di M. DE MONTAIGNE, *Essais*, a cura di F. Strowski, 5 voll., F. Pech, Bordeaux 1906-1933.

³⁴ Con un'oscillazione tra *obbedienza* e *resistenza* che ricorda un tratto caratteristico della dottrina giuridica di diritto comune, pur insistendo sullo stretto dovere di far salvi negli atti normativi del principe i 'diritti di natura', Bodin mostra una chiara propensione a un'obbedienza che eviti ogni pretesto all'inobbedienza contro il sovrano. La sua dottrina della funzione pubblica esalta l'obbedienza, «essendo l'obbedienza il primo e più fondamentale dovere del magistrato» (J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, Torino, UTET, 1997, vol. II, p. 144).

di un nuovo Epaminonda, che faccia conoscere le ragioni che sostengono il valore *etico* e *politico* di un'azione orientata alla moderazione. In altri termini, per colui che cerca di suscitare i rari fermenti di moderazione rimasti ormai in un *temps trouble* della «raison publique», la sfida consiste nel dare consiglio conveniente al proprio principe senza confidare troppo nella sua 'virtù'. È questo forse che vuol dire una «offre de service» da parte di Montaigne che, comunque, si coniuga al condizionale.

6. *Un office sans nom*

Nel capitolo primo del libro III, Montaigne evoca quei Principi che «non accettano gli uomini a metà e disprezzano i servigi limitati e condizionati» (III, 1, 1054). Questa situazione che sottomette l'individuo all'arbitrio del potere è inaccettabile. In queste circostanze non è possibile farsi alcuna illusione sulla capacità di moderare l'azione di quei principi per mezzo del consiglio: «Non c'è rimedio», scrive. Quando il principe mette in atto – o minaccia – di agire fuori da ogni misura, sembra non esservi che una sola condotta possibile: «io dico loro francamente i miei limiti; poiché schiavo io non devo esserlo che della ragione» (1054). Come potrà questo *franc-parler* articolarsi al dovere di obbedienza che non ammette in principio alcuna eccezione? E come potrà esso partecipare al proposito di moderazione che sta alla base dell'attitudine politica di Montaigne? È a questa duplice questione che bisogna, in conclusione, cercare di rispondere. Innanzitutto, è necessario ricordare che, se l'imperativo dell'obbedienza al quale Montaigne acconsente si applica in ogni circostanza, ciò non significa però che esso riguardi *l'intero* del soggetto di fronte al re. Così come emergeva a proposito della consuetudine, l'obbedienza alle leggi e alle autorità politiche concerne il foro *esterno*: «Toute inclination et soumission leur est deuë, sauf celle de l'entendement», dice Montaigne di ciò che è dovuto ai sovrani (III, 8, 935). Per comportarsi con *lealtà* «secondo un sentimento moderato, e che non vi leghi all'uno tanto strettamente che egli possa pretendere tutto da voi», senza rimettere in causa i fondamenti del dovere di obbedienza, è dunque legittimo ricercare i suoi stessi limiti, mettere un

freno alla stessa disposizione all'obbedienza secondo «une moienne mesure» (*ibidem*). Come scrive Montaigne, «le droit de la vertu doit prevaloir le droit de nostre obligation» (III, 1, 801). Secondo Montaigne, questa *misura* non corrisponde affatto a una postura di apatia o di puro e semplice «ritrarsi»: essa non può darsi senza uno sforzo che sviluppi capacità di obbedienza specifiche grazie alle quali essa sia *soggettivata*. È necessario così contenere le passioni che l'inclinerebbero a sottomettersi indebitamente: «Io guardo i nostri re con affetto schietto, legittimo e di buon cittadino (*d'une affection legitime et civile*), né detestato né sopito da interesse privato [...] La causa generale e giusta non mi tocca che moderatamente e senza eccitazione. Non sono soggetto a quelle ipoteche e a quegli impegni penetranti e intimi; la collera e l'odio sono al di là del dovere della giustizia, e sono passioni che servono soltanto a coloro che non si attengono abbastanza al loro dovere in virtù della semplice ragione» (III, 1, 1050). Montaigne riprende qui l'idea di una limitazione interna, *legitime et civile*, del principio di obbedienza. È tramite una «semplice ragione» che l'individuo deve compiere il «dovere della giustizia»: se egli deve essere leale, lo sarà senza ipotecare oltre misura se stesso a quella causa. Una disposizione 'moderata' all'obbedienza deve accompagnarsi anche ad una giusta *comprensione* del fondamento dell'autorità politica³⁵. Certo, per Montaigne «c'est la regle des regles, et generale loy des lois, que chacun observe celles du lieu où il est» (I, 23, 118). Ma piegarsi 'giustamente' di fronte ad esse implica non farsi illusioni sulla 'giustizia' intrinseca delle leggi: «le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri [...] Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve.» (III, 13, 1433). Per l'autore

³⁵ Il problema del *controllo* dell'attività normativa del principe implica, per Bodin, una limitazione della sovranità nel senso di una sua 'condivisione'. Scrive infatti Bodin, richiamandosi alla funzione giurisdicente del magistrato, interprete del diritto: «È vero che il potere di correggere, integrare, illustrare le leggi che concernono la giurisdizione civile [...] ha qualcosa delle caratteristiche della sovranità» (*I sei libri dello Stato*, pp.147-148). Nasce dunque di qui un pregiudizio contrario all'inobbedienza dei magistrati, nel timore che i casi di condizionamento del potere regio da parte degli *officiers* si possano comporre in una dottrina della resistenza. In tal senso la dottrina bodiniana può essere considerata come una risposta alla 'svolta costituzionalistica' che la teoria del magistrato aveva assunto nel pensiero dei teologi e giuristi ugonotti, e in particolare nel *Du droit des magistrats* (1574) di Théodore de Bèze.

dei *Saggi*, le leggi fanno autorità non perché portino in filigrana la traccia di una giustizia superiore o immemoriale, esse fanno autorità *in quanto leggi*, per la lenta tessitura del legame politico e sociale³⁶. Pur obbedendo risolutamente alle leggi, l'individuo deve mantenere tuttavia un abito disincantato di riserva "scettica" sulla loro giustizia. Si tratta di una logica del disincanto che decide dello stabilirsi dell'obbligazione politica, come ha mostrato Derrida³⁷. Se il *sujet* è tenuto ad obbedire al re, non è perché il re è giusto, né perché la sua volontà rappresenta la volontà di tutti i sudditi, come sarà nel giusnaturalismo moderno, ma perché è il re. In questo senso, l'attitudine *legitime et civile* si caratterizza per mezzo dello sforzo che porta ad obbedire *risolutamente*, ma senza perdere mai di vista il fondamento contingente dell'autorità politica e l'umana imperfezione dei governanti, il che implica che si riconosca che «les ames des Empereurs et des savatiers sont jettées à mesme moule» (II, 12, 476) e che «les principesques sont quasi avantages imaginaires» (ivi, 265). Tra gli scritti politici redatti all'interno della stessa comunità di discorso nella stessa epoca in Francia, gli *Essais* presentano allora un forte carattere di 'eterogeneità', per riprendere qui l'osservazione di Merio da cui siamo partiti, e anche di originalità³⁸.

Con i *Politiques*, infatti, Montaigne condivide l'idea che l'obbedienza al re e alle leggi sia la sola maniera di sfuggire alla guerra civile, di mantenere l'autonomia dell'ordine politico e di rispettare la libertà dei soggetti³⁹. E tuttavia, per l'autore dei *Saggi*, bisogna evitare di nascondere il fondamento *contingente* dell'autorità politica. Contrariamente ad autori come Etienne Pasquier, Jean Bodin e Louis Le Roy, Montaigne non invita il suo «lecteur» ad obbedire in virtù della trascendenza e assolutezza dell'ordine politico, la sfida consiste piuttosto nell'obbedire ricordando che è la stessa

³⁶ R. GATTI, *Montaigne e i dilemmi della tolleranza scettica*, «Filosofia politica», 28, 3/2014, p. 498.

³⁷ J. DERRIDA, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»* (1994), Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 49-85.

³⁸ Per esempio rispetto a Bodin. Cfr. M. SCATTOLA, *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin*, in G. DUSO (ed), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 61-75.

³⁹ Su questo, T. REISS, *Montaigne et le sujet du politique*, «Œuvres et critiques», VIII, 1-2/1983, pp. 127-152 e G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984, p. 191.

relazione di obbedienza a conferire legittimità a quest'ordine⁴⁰. Ma come potrà questa disposizione all'obbedienza attualizzarsi? E in quale modo essa contribuirà a moderare i poteri? La dimensione propriamente *attiva* dell'ethos dell'obbedienza, e i suoi effetti di moderazione, appaiono chiaramente nel capitolo I, 3. Montaigne evoca qui un *dispositivo* giudicato molto fondato, quello che «stabilisce che si debbano esaminare le azioni dei principi dopo la loro morte» (I, 3, 17). Fin da subito questo dispositivo è presentato come un congegno utile a bilanciare il dovere di obbedienza che è imposto ai soggetti quando ancora il re è in vita: «Essi sono compagni, e non signori delle leggi (*maistres des loix*); ciò che la giustizia non ha potuto sulle loro teste, è ragionevole che lo possa sulla loro reputazione e sui beni dei loro successori: cose che spesso preferiamo alla vita. [...] Noi dobbiamo in ugual misura a tutti i re soggezione e obbedienza (*la subjection et l'obeissance*), in quanto spettano al loro ufficio (*leur office*): ma la stima, non diversamente dall'affetto, la dobbiamo soltanto alla loro virtù» (*ibidem*). Secondo Montaigne, questa pratica possiede un valore inestimabile: «è un'usanza che porta singolari vantaggi ai popoli che la osservano, ed è auspicabile da tutti i buoni principi che a ragione si dolgono perché si tratta la memoria dei malvagi come la loro» (*ibidem*). In che modo intendere la duplice utilità di cui parla Montaigne? Per provare a rispondere a questa domanda, può essere utile rivolgersi ai modelli ai quali si oppone il dispositivo di cui qui è tessuto l'elogio. Nel capitolo I, 3 a fare da contro-esempio è la maniera in cui gli Spartani celebrano la memoria del loro re defunto. Per consuetudine, costoro tessevano le lodi del re alla sua morte indipendentemente dai suoi effettivi meriti: «comunque fosse stato», il re doveva essere lodato come «il migliore di tutti i loro re» (*ibidem*, p. 19). Montaigne suggerisce che, più ancora che il principio gerarchico secondo il quale colui che occupa il primo rango merita le maggiori lodi, è la quasi divinizzazione della persona del re che informa questa «cerimonia tanto falsa» (*ibidem*, p. 18): se gli Spartani lo riveriscono è perché essi lo rappresentano come intrinsecamente superiore. Dal punto di vista di Montaigne, gli Spartani commettono un doppio errore: da una parte essi non obbediscono per

⁴⁰ Cfr. M.-L. DEMONET, “*Le Politique nécessaire*” de Montaigne, in P. DESAN (ed), *Montaigne politique*, pp. 35-36.

«semplice ragione», e dall'altra giudicano il loro re indipendentemente dai suoi meriti. Un secondo contro-esempio chiarisce meglio la natura specifica del dispositivo illustrato da Montaigne nel capitolo 3 del libro I. Nel capitolo 8 del libro III, intitolato “*De l'art de conferer*”, viene ripreso il filo della riflessione sugli onori tributati ai re. Montaigne sottolinea la bizzarria consistente nel giudicare un individuo «secondo la prerogativa del suo rango» piuttosto che secondo il merito (III, 8, 1244). A prima vista, questo principio di giudizio appare derisorio, e tuttavia esso informa ancora più profondamente del precedente un modello di autorità ingannevole, che Montaigne vede all'opera presso i popoli del Messico. A causa di un'obbedienza eccessivamente devota e ossequiosa tributata al re – essi «canonizzano il re che hanno eletto fra di loro, e non si accontentano di onorarlo, se non l'adorano» –, i Messicani «non osano più guardarlo in viso» (III, 8, 1245). Come se lo avessero «divinizzato con la dignità regale», quei popoli lo vincolano a compiti insostenibili e mistificatori; dopo avere promesso di proteggerli, «di conservare la loro religione, le loro leggi, le loro libertà», il re «giura anche di far procedere il sole con la luce abituale, di far sciogliere le nuvole in pioggia» (*ibidem*). Montaigne deplora qui la condotta di quel popolo che, credendo di obbligare il re per mezzo dell'*onore* che gli rende, cade esso stesso nell'inganno. Per l'autore dei *Saggi*, costituire l'autorità su un fondamento soprannaturale e 'mitico' è l'esempio di una servitù che rinuncia ad ogni mezzo per limitare i poteri: «Io sono contrario a questa norma comune (*façon commune*), e diffido maggiormente del merito quando lo vedo accompagnato da grandezza di fortuna e da consenso popolare.» (*ibidem*, p. 1246). Anche se l'onore tributato al re poggia su un motivo legittimo, («conservare la loro religione, le loro leggi, le loro libertà»), resta tuttavia non meno pericoloso aprire un tale varco alla dominazione tirannica.

Obbedire al re obbligandolo, dopo averlo consacrato, a rispettare «i giuramenti che gli fanno pronunciare», significa infliggere uno sfregio al «dovere di giustizia» che impone di guardare al re «d'une affection simplement legitime et civile». Così, delegare a colui che governa una 'grandezza' spropositata e quasi-divina costituisce un invito ad oltrepassare i limiti della sua autorità. Si comprende meglio allora il valore di un dispositivo come quello del giudizio *post mortem* di cui Montaigne tesse qui la

lode. Oltre che offrire l'occasione di esprimere una libertà di giudizio fino a quel punto trattenuta, il dispositivo apre uno spazio concreto al discorso politico grazie al quale può dispiegarsi una *façon* dell'obbedienza tanto delimitata quanto complessa e disincantata, della quale Montaigne definisce i confini. Obbedire *risolutamente* al re e alle leggi, senza tuttavia farsi illusioni sulla loro grandezza o sulla loro giustizia, richiede una *cura* e delle circostanze specifiche per realizzarsi. Un costante esercizio di sé per fissarsi come attitudine *etica*. Dimensione «*privata*» e dimensione «*civica*» sembrano ancora sovrapporsi⁴¹. Se l'esistenza di questo dispositivo è «utile aux nations» è perché esso offre agli individui l'occasione di esercitare la loro obbedienza con un *libero* "atto di parola" che si colloca al limite esterno della comunità di discorso alla quale l'autore dei *Saggi* appartiene, o della quale forse abita i margini. Vi sono, insomma, delle verità che non è possibile *dire* senza mettere in questione se stessi nell'atto di enunciarle. Nel suo 'parler vrai' il soggetto si costituisce e si mette in gioco nell'atto di proferire quella *parola*⁴².

Così, per tornare ancora una volta all'ultima fase della ricerca di Merio, dobbiamo tener conto del suo invito a comprendere che anche nella *lingua politica* «gli atti di *parole*, proprio perché avvengono nel campo reale della comunicazione, producono sempre l'effetto di confermare o di contestare una determinata regola linguistica»⁴³. Quel che stupisce infatti in questo 'atto di parola' di Montaigne è che a una posizione 'conservatrice' si è soliti attribuire un rispetto *passivo* nei confronti dell'autorità stabilita. Ciò che invece Montaigne rivendica nei *Saggi*⁴⁴ (fin dall'*Avis au lecteur*), e cioè

⁴¹ Su questo aspetto del pensiero 'premoderno', si veda M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 208-209.

⁴² R. LEUSHUIS, *Montaigne Parrhesiastes: Foucault's Fearless Speech and Truth-telling in the Essays*, in Z. ZALLOUA (ed), *Montaigne after Theory, Theory after Montaigne*, Seattle & London, University of Washington Press, 2009, pp. 100-121; C. MONTALEONE, *Montaigne o la profondità della carne*, Milano, Mimesis, 2015, pp. 8-10. Ci permettiamo di rinviare anche al nostro «*Le réel de la philosophie*». Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie, in P. DESAN (ed), *Les usages philosophiques de Montaigne. Du XVII au XXI siècle*, Paris, Hermann, 2018, pp. 391-405.

⁴³ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 78.

⁴⁴ G. NAKAM, *Montaigne et son temps. Les événements et les «Essais»*, Paris, Nizet, 1982; EAD., *La mairie de Bordeaux dans les «Essais»: quelques grands principes de la conduite politique de Montaigne*, Colloque de l'Université de Bordeaux II, in *Les écrivains et la politique dans le Sud-Ouest de la France autour des années 1580*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1982, pp. 23-32; D. M. FRAME, *Montaigne: a biography*, New York, Harcourt, 1965 e, soprattutto, P. DESAN, *Montaigne. Une biographie politique*, in particolare pp. 395-460.

il suo *franc-parler*, la forza *illocutiva* del «livre de bonne fois» che si esprime nell'ultimo capitolo del Libro III, dice che è proprio alla *franchise* della sua *complexion* il 'dire vero' *al principe*. Ritorniamo al passo di "De l'experience": «Talvolta mi si domandava di che cosa avrei pensato di essere capace, nel caso che a qualcuno fosse venuto in mente di servirsi di me quando avevo l'età adatta [...] "Di nulla", risposi. E mi giustifico volentieri di non saper fare cosa che mi renda schiavo degli altri (*qui m'esclave à autrui*). Ma l'avrei cantata chiara al mio padrone (*j'eusse dict ses veritez à mon maistre*), e avrei sindacato i suoi costumi (*et j'eusse contrerrolé ses meurs*), se avesse voluto. Non in blocco, con lezioni scolastiche, cosa che non so (e non vedo derivarne alcun vero emendamento in coloro che lo sanno), ma osservandoli passo passo, ad ogni occasione (*à toute opportunité*), e giudicandoli a occhio, pezzo per pezzo, semplicemente e naturalmente, facendogli vedere quale sia l'opinione comune che si ha di lui, opponendomi ai suoi adulatori (*m'opposant à ses flatteurs*). Chiunque di noi sarebbe peggiore dei re, se fosse così continuamente corrotto, come essi sono, da quelle canaglie di persone. E come potrebbe essere altrimenti, se Alessandro, quel grande re e grande filosofo, non poté difendersene? Avrei avuto abbastanza fedeltà, giudizio e libertà (*de jugement et de liberté*) per questo. Sarebbe un incarico senza titolo (*un office sans nom*); altrimenti perderebbe il suo effetto e la sua bellezza (*sa grace*)» (III, 13, 1077-1078)⁴⁵. Così, la *lealtà* al principe è altra cosa da un'obbedienza cieca e passiva «*qui m'esclave à autrui*», è 'virtù' legata all'espressione di un *jugement* libero da soggezione, cioè a quella *franchise*⁴⁶ che l'ufficio senza nome richiede. In una «dimensione comunicativa vigente all'interno di una comunità umana», come scrive Merio⁴⁷, nella quale non si sia schiavo di altri, questa è una *parola di libertà*, un atto linguistico sempre *in situazione*. L'ufficio senza nome può assomigliare, allora, a

⁴⁵ «Et est un rolle qui ne peut indifféremment appartenir à tous. Car la verité mesme n'a pas ce privilege d'estre employée à toute heure et en toute sorte : son usage, tout noble qu'il est, a ses circonscriptions et limites».

⁴⁶ «Servo più lietamente il mio principe perché è per libera elezione del mio giudizio e della mia ragione (*par libre eslection de mon jugement et de ma raison*), senza obbligo particolare, e perché non vi sono forzato né costretto trovandomi respinto e malvisto da ogni altro partito» (II, 9, 988; 1318): essere *libero* è essere capace di *jugement*.

⁴⁷ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 78.

quello degli ambasciatori «che, per parecchi aspetti, dipende assolutamente (*souverainement*) dalle loro decisioni; non eseguono semplicemente, ma altresì foggiano e indirizzano con il loro consiglio la volontà del signore (*forment aussi et dressent par leur conseil la volonté du maistre*)» (I, 17, 94). È un *modo* d'essere e di parlare, un'*attitudine* in cui si esprime l'idea che quello rivolto *al principe* da colui che esercita quell'*office* è un discorso *politico*, e dunque comporta il parlar-franco, il reciproco rispetto, l'esame e l'osservazione «passo passo», la «grazia» e l'opposizione all'adulazione. L'agire *convenientemente*, perciò, non è segno di un *essere*, ma piuttosto di un *modo*, di una 'condotta', *insiste* nella contingenza, la sua 'dignità' è circostanziale.

Certo, è una pratica discorsiva arrischiata quella del *franc parler*: «io mi faccio avanti verso colui che mi contraddice, che mi informa. La causa della verità dovrebbe infatti essere la causa *comune* all'uno e all'altro (*La cause de la vérité devoit estre commune à l'un et à l'autre*)» (III, 8, 924). Infatti, una «stretta obbedienza si conviene solo agli ordini precisi e prefissati», dice Montaigne in “Della punizione della codardia” (I, 17, 94). Qui invece quella *comunità di discorso* di cui ci parla Merio, è fatta «de jugement et de liberté», si costituisce cioè nel *franc parler* in cui la «*cause*» della verità è «*commune*» al governante e al governato, si produce quindi nella contingenza del *rapporto* – nel «commerce» degli uomini. Non è presupposta come se fosse uno «stato» e, anzi, ancora non c'è, è una comunità a-venire, prodotta dagli *Essais* che a quella si rivolgono, come dice Auerbach⁴⁸.

È per questo che *l'ufficio* immaginato da Montaigne nei *Saggi* è «senza nome». In questo *discours* è possibile «*qu'il y eust plus de proportion du commandement à l'obeissance*» (III, 9, 990) proprio perché in questa comunità di parola è sempre presente l'elemento *agonistico* della rivalità, del confronto e della *prova*, implicato in ogni

⁴⁸ «Il pubblico degli *Essais* di Montaigne non esisteva. E lui nemmeno poteva immaginare che esistesse. Non scriveva né per la corte né per il popolo, né per i cattolici né per i protestanti, né per gli umanisti né per alcuna collettività già costituita. Scriveva per una collettività che sembrava non ci fosse, per gli uomini vivi in generale. [...] Fino a quel momento, l'unica comunità esistente, se si prescindeva dalla professione, dal ceto e dallo Stato, era stata quella dei cristiani. Montaigne si rivolse a una comunità nuova, e rivolgendovisi la creò. Fu il suo libro a provarne l'esistenza» (E. AUERBACH, *Montaigne scrittore*, in E. AUERBACH, *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese* [1951 e 1967], Bari, De Donato, 1970, pp. 10-11).

presa di parola e in ogni relazione di governo che non sia «servitù volontaria».

Nel capitolo “Dello svantaggio della grandezza”, leggiamo: «Ora, lo svantaggio della grandezza, che ho preso ad annotare qui per qualche circostanza che me ne ha reso consapevole, è questo. Non c'è forse nei rapporti fra gli uomini (*au commerce des hommes*) nulla di più piacevole delle prove che facciamo gli uni contro gli altri (*les essays que nous faisons les uns contre les autres*), per rivalità d'onore e di valore, sia negli esercizi del corpo sia in quelli dello spirito, nei quali la grandezza sovrana non ha alcuna vera parte (*ausquels la grandeur souveraine n'a aucune vraie part*).» (III, 7, 1223⁴⁹). Nelle *prove* allora – negli *essays* – che facciamo fra di noi, nel metterci l'un l'altro *alla prova*⁵⁰, cioè nel reciproco riconoscersi e nel mettersi in relazione *agonistico*, sono i ‘commerci’ che possono sostituirsi alla guerra. Montaigne lo sa bene, e sa anche che il nostro essere non si comprende che in quei commerci che ci legano all'altro⁵¹: «la mia forma essenziale» – scrive in “Di tre commerci” – «è propria alla comunicazione e all'espressione; io sono tutto al di fuori e in evidenza, nato alla società e all'amicizia» (III, 3, 1092). Sa che questi commerci *avvengono* soprattutto nel linguaggio e producono quelle *liaisons* che si mantengono attraverso il vincolo della parola: «Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole» (I, 9, 36).

⁴⁹ Qualche riga sopra leggiamo: «La superiorità e l'inferiorità, la dominazione e la soggezione, sono costrette a una naturale invidia e contesa (*une naturelle envie et contestation*); bisogna che si combattano continuamente. Io non do retta né all'una né all'altra riguardo ai diritti della sua compagna; lasciamolo dire alla ragione, che è inflessibile e impassibile, se pure potremo deciderne. Sfogliavo, neppure un mese fa, due libri scozzesi che disputavano su questo argomento: quello popolare pone il re in condizione peggiore di quella di un carrettiere; quello monarchico lo colloca alcune braccia al di sopra di Dio per potenza e sovranità (*en puissance et souveraineté*)» (III, 7, 1223; 918). I ‘due libri scozzesi’ a cui si riferisce Montaigne sono, rispettivamente, il dialogo di G. BUCHANAN, *De jure regni apud Scotos* (1579) e il libello di A. BLACKWOOD, *Adversus Georgii Buchani dialogum, De jure regni apud Scotos, pro regibus apologia* (1581). Cfr. F. GREEN, *Montaigne and the Life of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 111-114.

⁵⁰ Cfr. M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019, p. 76.

⁵¹ «Parce qu'ils sont constamment compris en tant que rapports et échanges verbaux avec les autres, les *Essais* représentent un texte irremplaçable pour l'analyse du discours social de la fin de la Renaissance.» (P. DESAN, *Montaigne: penser le social*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 200).

Michele Basso

Storia dei concetti e comunità di discorso: la figura di Tiberio Deciani

1. Comunità di discorso: un'eredità di Merio Scattola

Nell'ultima fase della sua ricerca, Merio Scattola ha iniziato a delineare i primi tratti di una proposta che potrebbe essere collocata tra la storiografia e la storia del pensiero politico, e che ruota attorno alla definizione di ciò che, in termini riassuntivi, egli stesso definiva come "comunità di discorso". In uno dei luoghi dove ha cominciato ad esporre alcuni aspetti fondamentali del suo ragionamento, egli richiama l'identità di politica e discorso. «La politica è una forma di esperienza umana inerente all'ordine del discorso»¹: sullo sfondo, l'ampia riflessione in merito alla *Begriffsgeschichte* tedesca, alla scuola di Cambridge, e la proposta teorica formulata dal gruppo padovano di ricerca sui concetti politici². L'indagine sulle comunità di discorso va collocata in questo spettro di ricerca, e va pensata in particolare come una sorta di approfondimento interno del lavoro svolto a Padova. Rispetto alle ricerche padovane, l'intento di Scattola è stato anzitutto quello di ampliare lo spettro di indagine in cui il discorso si produce. Si tratta certo di continuare la riflessione su nozioni, termini, concetti del pensiero politico andando però al di là di alcuni pur fondamentali luoghi topici, quali gli

¹ Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, in M. SCATTOLA – P. SCOTTON (eds), *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, Cleup, 2014, pp. 73-108, qui p. 73

² In merito al lavoro del gruppo padovano sui concetti politici, riferimenti essenziali sono: G. DUSO – S. CHIGNOLA (eds), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008; G. DUSO (ed), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004; G. DUSO, *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999; G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1998; G. DUSO (ed), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, che contiene un saggio di Merio Scattola su *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin* (pp. 61-76). La collaborazione di Merio con il gruppo padovano è stata ampia e articolata: anche qui, solo come riferimenti essenziali, cfr. il lavoro sul contesto del pensiero politico di Althusius in E. BONFATTI – G. DUSO – M. SCATTOLA, *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, Wolfenbüttel, H.A. Bibliothek, 2002; M. SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ius naturae im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1999; M. SCATTOLA, *La storia dei saperi politici nell'Europa moderna*, in Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici (ed), *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova, Padova University Press, 2012, pp. 197-225. Fortemente influenzato dai lavori del gruppo padovano è senz'altro anche quello che probabilmente è il testo più importante di Merio, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003.

specula principis, le dottrine del diritto naturale, i trattati politici, e inserendo nel novero della ricerca anche ambiti solitamente battuti da una storiografia più vicina alle ricerche più propriamente storiche, che prenda in considerazione fonti d'archivio di differente natura, in particolare quelle afferenti al lessico specifico delle professioni e delle cosiddette *expertises*.

Un'operazione del genere permette di allargare l'orizzonte della ricerca senza slegarlo dalla pratica storico-concettuale. I grandi testi classici della storia del pensiero politico o giuridico mostrano al loro interno il confluire di pratiche di pensiero, di metodo e di argomentazione che caratterizzano un intero periodo storico, e che essi esprimono in modo *topico*, e sono considerati *classici* proprio per questo. Lo stesso carattere innovativo di tali testi, la loro capacità di far venir meno una determinata logica del discorso per aprire a nuove modalità di pensiero non può essere compresa senza lo sfondo nel quale anche il testo classico trova la propria collocazione. È proprio a questo “sfondo” che Merio Scattola ha inteso rivolgere l'attenzione, nella convinzione e nella speranza di rintracciarvi delle linee di tendenza che il classico da solo non sarebbe stato in grado di far emergere. È forse utile ricordare che Merio, non a caso, ha indagato contemporaneamente la questione del “classico” (seppur anzitutto in ambito letterario)³ e quella delle “comunità di discorso”, considerando i due temi strettamente collegati tra loro.

Si tratta quindi di ricercare ciò che tiene assieme nozioni e concetti non solo a partire dalla loro logica interna, ma a partire dalle “comunità di discorso” in cui sono inseriti. Questo spostamento dell'asse di fondo dell'indagine produce un effetto collaterale non insignificante: permette infatti, da un lato, di accentuare l'analisi e la riflessione sull'effetto performativo dei discorsi o, richiamando una nota espressione di Foucault, sulla *pragmatica dei discorsi*; dall'altro, consente di mettere in luce i mec-

³ Cfr. M. SCATTOLA – E. CALGARO – S. PORRECA, *Classico. Storia e contenuto di un concetto letterario*, Padova, Cleup, 2014; M. SCATTOLA – G. PELLONI, *I classici rileggono i classici. I grandi autori di Weimar nel Novecento tedesco. Omaggio a Emilio Bonfatti*, Padova, Unipress, 2008, volume collettaneo che, oltre all'introduzione di Merio e di Gabriella Pelloni (pp. 5-15), contiene un saggio di Scattola sullo storico tedesco F. Meinecke (*Friedrich Meinecke. I classici di Weimar nello storicismo del Novecento*, pp. 213-250).

canismi di imitazione che sono ovunque presenti ove c'è azione umana e, conseguentemente, anche in quella peculiare forma di agire che è la pratica della scrittura. È questo quanto Scattola intende indicare quando si riferisce alle possibili «commistioni tra pragmatiche linguistiche e costruzioni dottrinali»⁴. Il seguente passaggio, tratto da uno dei suoi fondamentali articoli dedicati al tema delle comunità di discorso, esprime con chiarezza il suo orientamento di fondo.

E dunque indifferente che Niccolò Machiavelli abbia composto discorsi e non trattati? A che cosa si deve questa scelta? Alla sua insufficiente preparazione umanistica e quindi fondamentalmente alla contingenza? Oppure c'è un legame necessario, o quanto meno argomentabile, fra i ragionamenti che Machiavelli propose e il modo in cui li espresse? E a che punto o a che livello si deve collocare questo legame? È una scelta tattica legata alle condizioni del discorso politico a Firenze negli anni 1513-1517? Oppure ha un nesso più profondo, strategico, con il discorso politico che Machiavelli formula nei suoi manoscritti e che consegna, volontariamente o involontariamente, alle tradizioni della repubblica e della ragion di stato? Queste domande sono certamente ancora più rilevanti se pensiamo che esse sono formulate all'interno di un quadro teorico che intende la politica come comunicazione linguistica e che esse valgono per materiali che si concepiscono come uno scambio argomentativo⁵.

Da queste domande Merio cerca di fornire una definizione formale della “comunità di discorso”, mettendo in tensione le sue profonde conoscenze storiografiche con ricerche contemporanee in ambito linguistico e semiotico: in questo modo, i lavori di Roman Jakobson vengono intrecciati con esempi ricavati dalla retorica antica, richiamando, per fare un esempio, il *De Methodo* di Giacomo Aconcio⁶. La prospettiva adottata richiede di interrogarsi sul destinatario del testo scritto, sul legame tra il destinatario e il genere a cui lo scritto appartiene, su chi è il mittente e chi il ricevente, sugli elementi del codice linguistico che di volta in volta ci si aspetta vengano applicati, per tornare, infine, sulle forme dell'argomentazione e dei metodi di esposizione. Interessante a questo proposito il riferimento, integrativo rispetto alla “comunità di discorso”, alla “comunità di citazione”, nella quale si riconosce (citandolo) chi è legittimato appunto a far parte di un certo discorso. Un esempio topico, e spesso ripreso

⁴ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 81.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 89.

da Merio, di una “comunità di citazione” divenuta col tempo una “comunità di discorso” è rappresentato dalla Scuola di Salamanca⁷.

A partire da questa impostazione, Scattola elabora, in modo semplice ed efficace, le domande fondamentali che devono orientare la ricerca: *chi scrive? Dove? A favore di chi/contro chi?*, concludendo che

[...] il risultato che otteniamo non è omogeneo né nello spazio né nel tempo. Gli autori politici europei della età moderna non si assomigliano infatti tutti indistintamente, non operano tutti nei medesimi luoghi e non si rivolgono agli stessi interlocutori. La distribuzione delle loro caratteristiche non è tuttavia casuale, ma disegna alcuni profili in sé omogenei e ben definiti, e distribuiti con una certa regolarità sulla carta geografica dell'Europa moderna⁸.

Si può infatti osservare che il rapporto tra i contenuti e le forme del discorso politico, tra ciò che si dice e il modo in cui lo si dice, tra le idee o ideologie propugnate e lo stile scelto per la comunicazione possiede una sua necessità. In secondo luogo si può precisare questa prima constatazione e verificare che il nesso di implicazione agisce in entrambe le direzioni⁹.

2. La proposta di Scattola e la figura di Tiberio Deciani

In un passaggio del testo sopra citato, Merio riconosce che, se si definisce la politica come «una forma di esperienza umana inerente all'ordine del discorso», la stessa definizione può includere senz'altro le pratiche di scrittura che riguardano il «diritto»¹⁰. Il cenno non è ulteriormente sviluppato, per il semplice fatto che Merio è principalmente interessato alle pratiche del discorso politico. Esso rende comunque evidente – se mai ce ne fosse stato bisogno – come l'impostazione del lavoro sulle «comunità di discorso» possa essere estesa anche a quell'insieme di scritti, generi, codici che afferiscono a quello che, per il momento in modo provvisorio e generico, definiamo l'ambito giuridico.

⁷ Cfr. M. SCATTOLA, *Domingo de Soto e la fondazione della scuola di Salamanca*, «Veritas», 54/2009, pp. 52-70.

⁸ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, p. 90.

⁹ *Ivi*, p. 94.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 78. Sull'importanza del diritto all'interno della riflessione logica ed epistemologica di Merio, si veda l'articolo di M. MERLO, «*Models in History*». *Sul montaggio dell'oggetto storiografico in alcuni lavori di Merio Scattola*, in questo quaderno.

A partire da questo accenno, l'intento dell'articolo è quello di seguire i suggerimenti e le indicazioni di metodo fornite da Scattola, provando a testarli su un riferimento specifico, ovvero prendendo in considerazione la figura di un giurista cinquecentesco, Tiberio Deciani (Udine, 1509 – Padova, 1582). Si ritiene che, per la sua collocazione peculiare, la figura di Deciani permetta di offrire un contributo non solo alla riflessione storico-giuridica¹¹, ma anche agli studi storico-politici. In particolare, attraverso Deciani è forse possibile fornire un qualche contributo sul legame tra coesione sociale, scritture giuridiche e governo politico all'interno della Repubblica di Venezia, con particolare riferimento al problema della regolazione sociale della violenza. In secondo luogo, sarà possibile indagare – sempre all'interno del contesto veneziano – l'influenza reciproca tra pratiche del discorso e alcune questioni peculiarmente politiche.

3. Tiberio Deciani e il *Tractatus criminalis*

Prima di diventare professore a Padova, Deciani aveva intrapreso una brillante attività di avvocato e di consulente¹², anzitutto nella natia Udine e poi a Venezia. Inoltre, era stato assessore giudiziario al servizio dei rettori che la Serenissima inviava nelle città della Terraferma: nel 1546 era stato al fianco di Lorenzo Venier, podestà di Vicenza; nel 1547, a Padova, si era avvalso dei suoi servizi Bernardo Navagero. Va detto che, negli anni precedenti al 1549, Deciani aveva avuto vari ruoli di responsabilità anche dal punto di vista politico: a Udine era stato membro del Consiglio e aveva ricoperto le maggiori cariche cittadine, come quella di deputato *ad regimen*; era inoltre stato scelto come rappresentante ufficiale della città in varie importanti cerimonie (come in occasione dell'omaggio a Carlo V nel 1532 e dell'elezione del nuovo doge nel

¹¹ La bibliografia secondaria su Deciani è composta quasi esclusivamente da scritti di giuristi e storici del diritto.

¹² Sulla riflessione condotta da Deciani sull'attività del consulente cfr. G. ROSSI, *Teoria e prassi nel maturo diritto comune: la giurisprudenza consulente nel pensiero di Tiberio Deciani*, in M. CAVINA (ed.), *Tiberio Deciani (1509-1582). Alle origini del pensiero giuridico moderno*, Udine, Editrice Universitaria Udinese, 2004, pp. 281-313.

1545); era infine stato inviato come oratore a Venezia per ottenere «il ritiro o la riduzione delle gravzze imposte a Udine dalla Serenissima»¹³. Dal punto di vista della sua pratica professionale Deciani può essere considerato «un'icona esemplare del modello di giurista d'apparato»¹⁴ al servizio della Repubblica di Venezia e delle specifiche esigenze che la Repubblica aveva in questo periodo.

La sua attività come professore inizia nel 1549. Egli viene nominato alla lettura *delli criminali* all'Università di Padova, e, contestualmente, viene ammesso a far parte del Collegio dei Giuristi, sempre a Padova. Le argomentazioni, le scelte professionali, la politica accademica di Deciani si mostreranno sempre funzionali alla strategia di potere della Serenissima. In particolare, nel 1550 egli terrà una «eloquentissima orazione», nella quale arriva ad identificare la giustizia *tout court* con la giustizia del principe. Mario Sbriccoli considerava questa orazione perduta, e se ne rammaricava, perché il suo ritrovamento avrebbe potuto illuminare ancora meglio il rapporto tra il penale e «gli Stati cinquecenteschi», e ancor di più la collocazione politica di Deciani¹⁵. Questa orazione è recentemente tornata disponibile¹⁶: si è infatti scoperto che l'abate Domenico Ongaro (1713-1796), erudito friulano del Settecento, era a conoscenza dell'orazione e ne ha lasciato copia tra le proprie carte manoscritte, che sono state ritrovate da Maiko Favaro nel ms. 294 vol. XIX della Biblioteca Comunale di Verona.

Effettivamente, si ritrovano nell'orazione quelle indicazioni che Sbriccoli poteva solo intuire: il legame tra la creazione della legge e il volere del *princeps*, tra la giustizia criminale e la *potestas* della Repubblica e l'attribuzione di un'importanza peculiare

¹³ Cfr. E. SPAGNESI, *Deciani, Tiberio*, in Dizionario Biografico degli Italiani, XXXIII, 1987, pp. 538-542; Per un approfondimento biografico su Deciani, cfr. anche M. PIFFERI, *Deciani, Tiberio*, in *Dizionario Biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 726-728; M. PIFFERI, *Deciani, Tiberio*, in *Enciclopedia italiana. Il contributo italiano alla storia del pensiero, Diritto*, pp. 149-152; A. MARONGIU, *Tiberio Deciani (1509-1582) lettore di diritto, consulente, criminalista*, Bologna, Zanichelli 1934; G.G. LIRUTI, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati del Friuli*, III, Udine, Gallici, 1780, pp. 376-398; L. CARGNELUTTI, *Documenti di casa Deciani*, in M. CAVINA (ed), *Tiberio Deciani (1509-1582)*, pp. 11-20.

¹⁴ M. PIFFERI, *Generalia Delictorum. Il Tractatus criminalis di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale*, Milano, Giuffrè, 2006, p. 74

¹⁵ Cfr. M. SBRICCOLI, *Lex delictum facit. Tiberio Deciani e la criminalistica italiana nella fase cinquecentesca del penale egemonico*, in M. CAVINA (ed), *Tiberio Deciani (1509-1582)*, pp. 91-119.

¹⁶ Ricavo le seguenti informazioni da M. FAVARO, *Tre discorsi ritrovati del giurista udinese Tiberio Deciani (1509-1582)*, «Studi Veneziani», LXVI/2012, pp. 203-248.

al criminale. Alcuni passaggi del testo sono di particolare rilevanza. Ad esempio, il luogo in cui Deciani sostiene che mentre altri tipi di giustizia possono essere amministrati da magistrati minori, è proprio la giustizia criminale che re, principi e supremi magistrati riservano a se stessi: «Caeteras enim minores magistratus exercent, hanc solam sibi reges, principes et supremi magistratus reservant»¹⁷.

In un altro punto della prolusione, Deciani richiama l'importanza del rapporto tra giustizia criminale e la salvezza e la conservazione della Repubblica: «Quid quod caeteris partibus quae in iure privato versantur neglectis, etsi quaelibet civitas, quaelibet respublica maxima certe passa est incommoda, nutarunt, tamen non ceciderunt? Haec autem negligentius modo custodita, funditus collapsae et eversae sunt»¹⁸.

Si tratta di affermazioni ancora generali, non prive del necessario tratto retorico che la natura stessa del testo richiedeva. Esse però anticipano alcuni aspetti fondamentali del testo più noto di Deciani, il *Tractatus criminalis*¹⁹. La sorte toccata a questo lavoro nella storia del diritto è senz'altro peculiare. Edito postumo nel 1590, è stato considerato come il primo trattato di diritto criminale. Nella sua parte generale, il testo anticiperebbe addirittura le parti generali di diritto criminale dei trattati moderni. Questa lettura del maggior testo del giurista udinese fu prevalente tra noti giuristi della prima metà del Novecento, quali Antonio Marongiu e Friedrich Schaffstein²⁰.

Sgombriamo subito il campo da possibili equivoci: la storiografia più recente, e, almeno su questo punto, più accorta, ha ampiamente dimostrato che si tratta di una lettura anacronistica. La parte generale può essere interamente intesa all'interno dei

¹⁷ *Ivi*, p. 227.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Tractatus Criminalis D. Tiberii Deciani Utinensis, duobus tomis distinctus, hanc novam editionem P. Corn. Brederodius IC. distinxit*, Francofurti ad Moenum, 1591. La prima edizione esce a Venezia nel 1590. Si cita qui l'edizione consultata, pubblicata l'anno successivo a Francoforte sul Meno. Tra le due edizioni non sussistono differenze testuali. Sulle varie edizioni del testo, cfr. M. PIFFERI, *Generalia Delictorum*, p. 5 nota 5.

²⁰ Cfr. A. MARONGIU, *Tiberio Deciani (1509-1582) lettore di diritto, consulente, criminalista*; F. SCHAFFSTEIN, *Tiberius Decianus und seine Bedeutung für die Entstehung des Allgemeinen Teils im Gemeinen deutschen Strafrecht*, in K.A. ECKHARDT (ed), *Deutsche Rechtswissenschaft*, Hamburg, Hanseat, Verlagsanstalt, 1938, pp. 121-148.

generi e degli stili di fine Cinquecento, e sarebbe senz'altro un errore cogliere in questa impostazione un'anticipazione della parte generale dei moderni codici penali, della parte sistematica del diritto criminale, della preminenza delle definizioni sui casi e le fattispecie²¹. Per riprendere un efficace slogan coniato da Sbriccoli, *lex facit delictum*, un'espressione utilizzata nel *Tractatus criminalis*, non equivale in nessun modo al principio *nullum crimen sine lege*²².

Tuttavia, la bibliografia secondaria su Deciani, anche quella più attenta a collocarlo nella sua dimensione storica determinata, è concorde nell'attribuire al giurista udinese, e a questo testo in particolare, degli elementi di novità, delle peculiarità *sui generis*²³. Ci si chiede se sia possibile comprendere questa peculiarità tramite la lente di lettura delle comunità di discorso, ovvero tramite la prassi di ricerca avviata da Scattola, e se questo tipo di indagine ci permetta di ricavare dalle scritture del giurista udinese alcune utili indicazioni storico-politiche. A tal proposito, sarà ora necessario allargare il campo di riflessione, introducendo alcune annotazioni di fondo sul governo politico del crimine nel XVI secolo, con particolare riferimento al quadro veneziano. A partire da queste indicazioni, si cercherà poi di capire se e quale eventuale collocazione peculiare possa spettare alla prassi di scrittura di Deciani. A tal proposito, si prenderanno ora in considerazione brevemente alcune ricerche di Xavier Rousseaux. La scelta di orientarsi sulla base dei lavori dello storico e sociologo belga è motivata dal fatto che le sue indagini sulla storia del crimine e della giustizia – grazie anche ad un uso accorto dei dati statistici – consentono di acquisire alcune utili informazioni fondamentali e di comunicarle in modo il più possibile efficace pur mantenendosi nello spazio breve di un articolo.

²¹ Una argomentazione attenta che fa il quadro del modo in cui è stata concepita la “parte generale” del *Tractatus criminalis* e che la colloca nel contesto del suo tempo al contempo rilevandone gli elementi di peculiarità si trova in M. PIFFERI, *Tiberio Deciani e le origini della ‘parte generale’ nel diritto penale. Ipotesi per una ricostruzione*, in M. CAVINA (ed), *Tiberio Deciani (1509-1582)*, pp. 177-205.

²² M. SBRICCOLI, *Lex delictum facit*, pp. 98 ss.

²³ Tralasciando la storiografia più datata, su questo concordano tutti gli autori che hanno scritto in tempi più recenti su Deciani citati in questo articolo: da Michele Pifferi a Franco Cordero e Mario Sbriccoli, a Enrico Spagnesi.

4. Politica e crimine nel XVI secolo

In un suo articolo intitolato *Dalla negoziazione al processo penale: la gestione della violenza nella società medievale e moderna*²⁴, Rousseaux presenta gli esiti di una ricerca comparata di tipo storico-statistico degli omicidi in Europa nel medioevo e nella prima età moderna. Egli ci fornisce due indicazioni generali. In primo luogo, il XVI sarebbe il secolo dell'«irruzione dell'omicidio sul teatro dei supplizi». È importante sottolineare che Rousseaux parla in termini statistici; egli non fa riferimento alla teatralizzazione del supplizio, sulla quale bisognerebbe forse fare un ragionamento di più lunga durata²⁵, né alla ritualità, ma più semplicemente alla frequenza con cui l'omicidio viene trattato dal punto di vista giuridico. La seconda indicazione generale, ampiamente riconosciuta dalla storiografia, è che è possibile rintracciare una storia di lunga durata secondo la quale il crimine passa da “litigio privato” a “crimine pubblico”. Anche in questo caso, l'uso del lessico richiede attenzione. Vanno infatti evitati ingannevoli anacronismi sul significato dei termini “privato” e “pubblico”, ove ancora nel Cinquecento – come tra l'altro lo stesso Merio ha più volte sottolineato²⁶ – la dimensione territoriale unitaria dello Stato non è ancora presente né pensabile, e ove conseguentemente non si può far valere la sovrapposizione tra “pubblico” e “statale”. Al contempo, non è scorretto far riferimento all'omicidio come a qualcosa la cui sanzione giuridica e “penale” deve essere esposta, mostrata, mettendone in evidenza, se non il carattere pubblico, perlomeno quello “pubblicizzato”. Proprio in questo senso pare esprimersi Sbriccoli quando parla di un «forte carattere di pubblicizzazione impresso al penale», ove «chi commette un delitto danneggia la sua vittima,

²⁴ X. ROUSSEAU, *De la négociation au procès pénal: la gestion de la violence dans la société médiévale et moderne (500-1800)*, in F. OST – P. GERARD – M. VAN DE KERCHOVE (eds), *Droit négocié, droit imposé?*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1996, pp. 273-312.

²⁵ Cfr. A. ZORZI, *La politique criminelle en Italie (XIII-XVII siècles)*, «Crime, Histoire & Sociétés», 2, 2/1998, pp. 91-110, qui in particolare p. 96.

²⁶ Cfr. ad esempio M. SCATTOLA, *Guerra, confini, territorio tra Cinquecento e Seicento. Lo spazio logico dello stato moderno*, in A. DE BENEDICTIS (ed), *Teatri di guerra. Rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*, Bologna, Bononia University Press, 2010, pp. 77-99.

ma offende anche la *respublica*»²⁷. Egli afferma al contempo che gli inizi di questo processo, che troverebbe nel XVI secolo un proprio esito e che si accompagna ad una «svolta inquisitoria»²⁸, risalirebbero già alle città del XIII secolo. All'interno di questo quadro di lunga durata, la sanzione giuridica dev'essere appropriata e dev'essere comminata non certo dallo Stato, ma piuttosto da precise magistrature. Inoltre, deve essere «razionalizzata»²⁹: vi è la necessità, tra le altre cose, di trasferire i principi dottrinali elaborati nelle *practicae* in leggi generali, che da un lato concettualizzano in modo differente il quadro della pena, dall'altro riducono (o tentano di ridurre) le giurisdizioni locali: pensiamo alla *Constitutio Criminalis Carolina* di Carlo V (1532), agli *Ordenes* emanati da Francesco II Sforza nel 1533, a *L'Ordonnance sur le fait de la justice* di Francesco I in Francia, alle *Ordinationes* di Juan de Vega in Sicilia, alla riforma dei tribunali di Filippo II nel 1569, agli statuti di Enrico VIII degli anni Trenta del Cinquecento³⁰.

Altri elementi che si rafforzerebbero nel corso del XVI secolo, secondo la ricostruzione storico-statistica operata da Rousseaux, riguarderebbero la crescente necessità di legare la sanzione “penale” ad esigenze sempre più forti di moralizzazione dei comportamenti e, correlata a questa necessità, di individuare e discriminare l'omicidio semplice, privo di premeditazione. Ciò si legherebbe a sua volta all'emergere, come dato statistico particolarmente evidente, di una dimensione del crimine sempre più “individuale” e sempre meno “collettiva”. I dati riportati e commentati da Rousseaux sembrerebbero in linea su questo punto con l'argomentazione più ad ampio respiro sul tema di Sbriccoli, il quale rileva, nel Cinquecento, un «sorprendente incremento della criminalizzazione primaria»³¹.

Le motivazioni di tali cambiamenti sono molte, e differenziate da regione a re-

²⁷ M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, in M. FIORAVANTI (ed), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 163-205, p. 168.

²⁸ Per quanto riguarda Deciani, cfr. però anche E. DEZZA, *Lezioni di storia del processo penale*, Pavia, Pavia University Press, 2013, pp. 77 ss.

²⁹ Cfr. M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, p. 177, si veda anche la nota 11 che richiama Deciani.

³⁰ *Ivi*, p. 180.

³¹ *Ivi*, p. 181.

gione. È possibile qui nominarne solo alcuni moventi di fondo. Com'è noto, il Cinquecento è il secolo della Riforma, e l'emergere di una imputabilità individuale dell'azione è un percorso di lunga durata che è senz'altro prima teologico che giuridico. I conflitti, le guerre di religione e la necessità di regolare in qualche forma una violenza divenuta cronica si intrecciano fortemente con il tema della prima formazione di organi politici che presentano caratteristiche affini a quelle che saranno poi ascritte alla forma statale. In generale, si assiste in ampie parti d'Europa ad uno scontro tra esigenze di accentramento – militare, burocratico, politico – e resistenze di tipo feudale. Seppur in maniera diffusa e differenziata, è chiaro che il problema del mantenere la coesione sociale provvedendo ad una regolazione sociale, giuridica e politica della violenza e di chi la compie emerge come una questione di primaria e di fondamentale importanza. Ogni punto qui sommariamente richiamato richiederebbe uno spazio che esorbita senz'altro da quello della presente argomentazione. Al fine di poter poi meglio focalizzare la figura di Deciani, vale la pena tuttavia svolgere un ulteriore, seppur cursorio, approfondimento sul caso veneziano.

5. L'“emergenza criminale” a Venezia

Un'“emergenza criminale” viene percepita con forza anche all'interno della Repubblica di Venezia³², alimentata anche da alcuni problemi specifici³³; in particolare la necessità di governare le vicende – spesso molto turbolente e sanguinose – della Terraferma. È qui che si diffonde in particolare il problema del banditismo. Le campagne pullulano di gente bandita da Padova a Vicenza a Verona, che scorrazza per le campagne, compie razzie e crimini, e non raramente viene assoldata e protetta da famiglie l'una contro l'altra. Alla situazione, percepita come sempre più allarmante, si cerca di far fronte con la legislazione. Una legge del 1515 prevede che i banditi possano essere uccisi impunemente col semplice pagamento, dal valore simbolico, di una somma di

³² L'espressione veicola già un determinato modo di concepire la criminalità, ovvero come una pratica omogenea, diffusa, che va regolata al fine di non mettere a rischio l'autorità di un potere che si vorrebbe centralizzato: ma era appunto questa la prospettiva di Deciani.

³³ Vanno perlomeno ricordate le tensioni sempre più forti con Roma, che porteranno all'Interdetto del 1606, seppur questa rilevante questione non tocchi molto la figura di Deciani, cattolico e conservatore.

denaro: una scelta destinata senz'altro a produrre i suoi effetti, ma che, ponendo i banditi l'uno contro l'altro, finisce per aumentare il tasso di violenza complessivo. Il problema del banditismo, come detto, era spesso legato e supportato dalla rivalità delle grandi famiglie dell'aristocrazia della Terraferma (ad esempio, i Colloredo e i Savorgan in Friuli, i Caprioli e gli Avogadro a Brescia). Sergio Lavarda ci racconta del violento scontro tra Guido Capra e Muzio da Porto a Vicenza: all'interno di un conflitto durato dieci anni, e terminato nel 1585, il Conte Ludovico da Porto era stato bannato e condannato dal Consiglio dei X alla confisca della sua proprietà. In una denuncia presentata al Consiglio dei X nel novembre 1579 da una delle vittime, da Porto è ritratto come lo stereotipo del tiranno, che esercita la tirannide sull'onore e sul corpo dei poveri contadini. Il 26 settembre del 1578 una legge promulgata dal Consiglio dei X ha lo scopo di rendere più aspre le pene contro gli *omicidi pensati* (premeditati) e le *insidie* (ovvero i reati commessi tramite imboscate), e prescrive la confisca delle proprietà dei criminali³⁴. Questa pratica della confisca dei beni si impone di regolare la violenza, di limitare o addirittura minare il potere delle famiglie aristocratiche, e di ribadire la preminenza, attraverso il penale, della giustizia del Consiglio dei X. La procedura sommaria permette al Consiglio dei X di sorpassare gli statuti locali e le forme tradizionali di composizione delle dispute. L'omicidio è punito secondo differenti gradazioni, si differenzia tra *omicidio puro* e *omicidio pensato*, una differenza che invece, ad esempio, le sentenze milanesi non prevedevano³⁵. Peter Laven riporta una classificazione dei maggiori reati risalente al 1595, che distingueva tra quindici tipi di reati differenti: si va dall'omicidio deliberato, alla contraffazione monetaria, al rapporto sessuale con suore in convento³⁶.

Questa situazione di violenza diffusa provoca un dibattito, e un inevitabile scontro politico sulle modalità del suo contenimento e governo dal punto di vista politico.

³⁴ S. LAVARDA, *Banditry and Social Identity in the Republic of Venice. Ludovico da Porto, his Family and his Property (1567-1640)*, «Crime, Histoire & Sociétés/Crime, History & Societies», 11, 1/2007, pp. 55-82.

³⁵ Cfr. P. LAVEN, *Banditry and lawlessness on the Venetian Terraferma in the later Cinquecento*, in T. DEAN – K.J.P. LOWE (eds), *Crime, society and the law in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 221-248.

³⁶ *Ibidem*.

Tracciando quella che è nulla più che una formula, Gaetano Cozzi leggeva il periodo della storia di Venezia tra il 1515 e il 1582 come una opposizione tra l'Avogadoria e il Consiglio dei X, affermando che la prima incarnerebbe l'idea della legge come giustizia e uguaglianza, mentre il Consiglio dei X quella della legge come espressione di autorità. Il risalto progressivo dell'importanza in termini penali del Consiglio andrebbe pensato, all'interno di questo contesto di emergenza, come una sorta di esito forse non necessario, seppur prevedibile: il Consiglio dei X diventerebbe appunto progressivamente il rappresentante della legge come espressione di autorità³⁷.

Tra le due magistrature esisteva una differenza molto netta anche nel campo della giustizia penale e, in questo scontro tra magistrature, è il Consiglio dei X ad avere la meglio, ampliando in questi anni le proprie competenze penali. Dal 1513 può perseguire i bestemmatori, considerati maggiori responsabili dello scatenarsi dell'ira divina contro Venezia. Il suo intervento nel penale si allarga fino a comprendere i crimini contro la sicurezza della Repubblica, fino a determinare anche il controllo sulla legittimità delle leggi. Uno strumento, usato con accortezza, era quello di concedere la licenza di tenere armi. Nel 1574 viene emanata una legge sul flagrante crimine, con la quale il Consiglio dei X avvia una politica criminale ancora più incisiva. Un freno alle prerogative del Consiglio verrà posto solo nel 1582. Esso tuttavia non arresta il tragitto di lunga durata dell'asestamento della legge come espressione di un organo di autorità. Solo due anni dopo emergerà la figura degli Inquisitori (che diventerà quasi una vera e propria magistratura), che dal 1592 saranno chiamati Inquisitori di Stato. La preminenza del Consiglio dei X riguarda quindi progressivamente soprattutto l'ambito penale, che perseguiva non solo gli omicidi, ma anche crimini come la bestemmia, peccato considerato altrettanto grave quanto la sodomia.

Va infine ricordato, seppur brevemente, che a questo contesto corrisponde anche una situazione magmatica dal punto di vista dottrinale. Alla diffusa preoccupazione di favorire una maggiore coesione sociale si accompagna la crescente disapprovazione per la insufficiente formazione giuridica dei giudici, per l'uso eccessivo dell'*arbitrium*,

³⁷ Cfr. G. COZZI, *Repubblica di Venezia e Stati italiani*, Torino, Einaudi, 1982, p. 104, al quale si rimanda anche per ulteriori delucidazioni sul modo di intendere la *legge* nel contesto veneziano.

la necessità di una riforma delle procedure, la richiesta che le leggi scritte in latino fossero scritte anche in lingua volgare. Inoltre, la presenza di giurisdizioni plurime (amministravano il diritto il principe, i feudatari, determinate comunità) va di pari passo con una tendenza ad accentrare, anche dal punto di vista dell'amministrazione giuridica, il potere della Serenissima.

6. La situazione politica a Venezia e i criminalia

Si è dedicato dello spazio ad alcune indicazioni generiche sulla politica criminale nel XVI secolo e a un breve richiamo alla situazione veneziana per poter meglio inquadrare lo sfondo in cui si colloca la figura di Deciani, sulla quale si concentrerà ora maggiormente l'attenzione. La domanda che ci si pone è appunto come si innesta la pratica e la ricerca del giurista udinese all'interno di questo contesto, e una risposta può essere trovata proprio indagando l'autore attraverso lo specchio metodologico delle comunità di discorso.

L'emergenza criminale sopra sommariamente richiamata provoca degli interventi ad un livello di tipo "istituzionale". In altri termini, la Repubblica veneziana, nell'interrogarsi su quale strategia adottare per far fronte alla questione, si decide a mettere mano a quei luoghi ove l'approccio al "criminale" può essere ripensato, per essere poi praticato in modo più efficace. Uno di questi luoghi è chiaramente l'Università. L'Università di Padova diviene quindi l'istituto nel quale la Serenissima può intervenire per legittimare il proprio potere, e viene trasformata in questi anni, perlomeno per quanto concerne l'emergenza in questione, in uno strumento al servizio della Dominante. I programmi di studio e le cattedre di criminale, che nascono e si diffondono in questo periodo, sono pensate in questa prospettiva, nell'ottica di un'espansione dei poteri centrali che ovviamente va ad erodere la sfera di autonomia dell'Università stessa. L'intervento politico non si limita ai programmi, ma si estende in modo evidente anche alla nomina dei docenti e al pagamento degli stipendi. L'Università, insomma, non è solo un luogo di ricerca, ma è pensata anche come uno spazio privilegiato per controllare la formazione politica di una nuova classe di funzionari.

Dal 1541, è proprio il Consiglio dei X che si assume il compito dell'elezione dei *consultori in jure*, e tra questi viene eletto il nostro giurista Tiberio Deciani. Con una lettera ducale del 23 aprile 1549 proveniente direttamente dalla Serenissima, egli viene inoltre nominato lettore di "criminale"³⁸. Si tratta di una nomina non scontata, nella quale rientrano con ogni probabilità anche delle considerazioni sulle qualità di pratica giuridica attiva dell'udinese: in altre parole, sul fatto che egli non è primariamente uno studioso, ma anzitutto un "pratico". Nella prolusione del 1550, Deciani afferma che l'esperienza di professore è «affatto nuova per lui», abituato all'attività pratica, ma che ha accettato in gran misura a seguito dei pressanti inviti di *clarissimi viri*, persone «a quorum dicto nulla mihi erat iusta provocatio». Un chiaro riferimento a personalità influenti del governo veneziano che hanno favorito la sua chiamata³⁹. Si ricorda che contestualmente Deciani entra anche a far parte del Collegio dei Giuristi, ove, con l'autorevolezza delle sue decisioni, avrà un ruolo politico importante. Un aspetto che va ribadito è quindi il forte legame tra docenza e pratica, che in parte è elemento tipico dei giuristi dell'epoca, in parte va compreso all'interno di questa urgenza politica: si insiste sui lettori di criminale in quanto costoro devono essere esperti anche del penale praticato, quindi dei casi quotidiani; il loro sapere si forma e si deve formare anche in attività quali quella di assessore o podestà. Se leggiamo la lettera ducale con la quale gli viene affidato l'incarico di lettore di criminale, lì viene ribadito con chiarezza che uno dei motivi fondamentali dell'assegnazione è il fatto che Deciani possiede notevole esperienza sul versante pratico dell'attività giuridica, come d'altronde viene da lui stesso ribadito all'interno della prolusione. Nell'accettare un ruolo chiave all'Università, egli accetta di diventare uno strumento del controllo dell'apparato penale, sotto l'egida del Consiglio dei X, al servizio della *potestas* della Repubblica.

³⁸ Lettera ducale del 23 aprile 1549 con cui la lettura di diritto criminale fu affidata al Deciani è trascritta in L. CARGNELUTTI, *Documenti di casa Deciani*, in M. CAVINA (ed), *Tiberio Deciani (1509-1582)*, pp. 11-20.

³⁹ Cfr. M. FAVARO, *Tre discorsi ritrovati del giurista udinese Tiberio Deciani (1509-1582)*, p. 206.

7. La politica dei discorsi. Il *Tractatus criminalis*

Le tensioni che si manifestano nella carriera universitaria e politica di Deciani trovano un riflesso anche nella pratica della scrittura. Il suo testo più noto, il *Tractatus criminalis*, sembra proporre infatti, almeno in parte, un modello di giustizia criminale che riflette le esigenze e le pretese accentratrici di Venezia in questo periodo. Tiberio Deciani – giurista d'apparato – fa propria e avalla questa necessità di accentramento e la traduce nel linguaggio degli istituti dello *ius commune*.

Nel riferirsi alle pratiche di scrittura, il riferimento al *ius commune* ci richiama ad una prima accortezza: le esigenze latamente politiche nominate, senz'altro presenti, non possono che collocarsi all'interno di una comunità di discorso, e qui più ampiamente in un ordine del discorso – l'ordine del discorso giuridico tipico di un giurista veneziano del Cinquecento –, e non possono che trovare una formulazione all'interno dei generi, delle prassi, degli schemi argomentativi che questa comunità e questo ordine richiedono. È anche per questo motivo che – come ha giustamente rilevato Michele Pifferi⁴⁰ – la pratica di scrittura di Deciani presenta un tratto ambivalente: da un lato, vi si ritrova l'adesione alle nuove esigenze politiche, il piegarsi alle necessità di accentramento, una precisa presa di posizione politica. Dall'altro, vi si nota il collocarsi all'interno della tradizione di diritto comune, il rivendicare uno spazio di autonomia da parte del giurista, il quale si assume un compito non meramente funzionale, ma strutturale. Gli elementi di novità si fondono e si confondono all'interno di questo intreccio, e possono essere discriminati solo al suo interno. Ne consegue, ad esempio, che se è vero che Deciani riconosce l'intervento normativo del *Princeps* che crea i reati e separa il lecito dall'illecito, è altrettanto evidente che tutto ciò si trova immerso in un impianto più ampio, nel quale la *lex positiva scripta* va pur sempre inserita, e ove il coordinare l'*ordo* e la *ratio iuris communis* è sempre una necessità primaria. Gli «aspetti di significativa novità»⁴¹ del testo non concernono anzitutto i contenuti, che rimangono nel novero di una pratica argomentativa tradizionale, ma

⁴⁰ M. PIFFERI, *Generalia Delictorum*, ad esempio p. 10.

⁴¹ *Ivì*, p. 93.

vanno rintracciati piuttosto nel modo in cui il trattato è scritto, nel «modello stilistico»⁴² quindi, in ultima analisi, proprio nella pratica di scrittura. Se osserviamo il testo da questa prospettiva, si possono ricavare una serie di elementi interessanti. Su tutti, un certo superamento della casistica⁴³ e una prima elaborazione del delitto come categoria astratta da porre al centro del sistema penale⁴⁴.

Anche in questo caso, però, è necessario fare attenzione a non comprendere l'astrazione in termini anacronistici. Non si tratta dell'astrazione propria dei moderni codici di diritto continentale, ove il singolo caso è astratto da ogni determinatezza qualitativa che non sia quella del cittadino iscritto in un ordine statale, e ove la sistematizzazione della materia giuridica si pone come scopo quello di indicare potenzialmente la soluzione a tutti i casi, in modo da minimizzare il più possibile l'intervento interpretativo del singolo giudice. Siamo lontani da un tale approccio e, se novità vi sono, si tratta ancora di slittamenti interni alla riflessione epistemologica del Cinquecento italiano. Vi è rintracciabile, ad esempio, l'influenza della riflessione logica e metodologica di Jacopo Zabarella, e la correlata differenza tra *ordo* e *methodus*; più in generale, per cogliere la specificità del processo di astrazione in questione andrebbero indagate le reciproche contaminazioni tra la scienza giuridica e le dottrine medico-biologiche, che accanto ai testi classici (Ippocrate, Galeno, Avicenna) vengono affiancate in questi anni da nuove classificazioni e dalla diretta osservazione. Per fare un riferimento più specifico, quando Deciani parla della definizione del delitto⁴⁵, egli afferma che per essere solida deve essere designata *per formam et materiam et causam efficientem*. Il lessico è qui chiaramente aristotelico, e il richiamo all'aristotelismo (le quattro cause, il procedere dal generale al particolare, il bisogno di definire gli oggetti da discutere) è frequente e costante, ed è ovviamente affiancato e intrecciato al patrimonio comune delle *practicae*, ai richiami, altrettanto frequenti, alla patristica o alla scolastica, o agli

⁴² *Ivi*, p. 9. Cfr. anche p. 160.

⁴³ *Ivi*, p. 45, ma cfr. anche F. CORDERO, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 300 e sgg.

⁴⁴ M. PIFFERI, *Generalia Delictorum*, p. 13.

⁴⁵ «*Delictum est factum hominis, vel dictum aut scriptum, dolo vel culpa a lege vigente sub poena prohibitum, quod nulla iusta causa excusari potest*» (*Tractatus Criminalis*, II, III, *De diffinitione delicti*, n. 2).

autori di decisioni o allegazioni. Cionondimeno, il bisogno, presente in Deciani, di *definire* il reato, configura una nuova necessità, anche politica: si vuole incidere in modo differente sui meccanismi di controllo sociale e sul confine tra lecito e illecito, seppur questo ruolo sia ancora oggetto di contesa tra differenti attori⁴⁶.

Da una prospettiva più propriamente storico politica, è interessante da un lato il legame tra il venir meno del tratto casistico e l'emergere di schemi astratti, e dall'altro la tendenza politica di fissare delle regole imposte dall'alto, che richiedono accelerazione dei tempi, ma ancor di più uniformità interpretativa e chiarezza definitoria⁴⁷. Sbriccoli, dopo aver inserito Deciani all'interno del contesto del suo tempo e aver fatto piazza pulita di una serie di anacronismi, pur tuttavia afferma che vi è in Deciani un nuovo punto di osservazione, che egli «orienta il suo approccio verso un'esigenza – se posso semplificare – di teoria»⁴⁸. Vi è pertanto uno slittamento verso l'astrazione e la teoria che si presenta correlato a questioni di immediata praticità ed efficacia politica, a necessità di rafforzare il controllo sociale, di renderlo più rapido, accentrato ed efficace. In questo senso, possiamo parlare di una razionalizzazione, purché non si intenda il termine nel senso del «rendere più razionale», ma piuttosto nella direzione dell'inscrivere di elementi di novità rispetto alla razionalità insita nelle pratiche dello *ius commune*. Nel tentare di comprendere questo slittamento, Sbriccoli afferma che esso va cercato «nel robusto rapporto che quella dottrina penalistica ha stabilmente instaurato con le *logiche costituzionali* degli Stati cinquecenteschi, e non solo in area italiana»⁴⁹, in una «normatività penale condizionata in primo luogo dal vincolo di soggezione che lega il *subditus* al *Princeps*»⁵⁰, qualificando sempre più «la rilevanza penale di un'azione dal piano del *danno* a quello della *disobbedienza*»⁵¹.

⁴⁶ In termini di processo penale, la cosa è complicata dal fatto che si trova in Deciani però anche un recupero sul piano storico e filologico dei moduli dell'*accusatio* romana, in un contesto in cui i modelli inquisitori trovano sempre più spazio e il loro senso proprio nel tentativo di centralizzazione che coinvolge anche il contesto veneziano. Cfr. E. DEZZA, *Lezioni di storia del processo penale*, pp. 77 ss.

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, p. 77.

⁴⁸ M. SBRICCOLI, *Lex delictum facit*, p. 101.

⁴⁹ *Ivi*, p. 102.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 102, nota 30.

In conclusione, intrecciando quindi le logiche dei discorsi, le pratiche epistemologiche e le esigenze dell'ambiente politico, si può forse rintracciare un parallelo tra il tentativo del Consiglio dei X di sollevarsi al di sopra di altri organismi di giustizia civile e penale (nonché di controllo della legittimità delle leggi) e la prassi di scrittura di Deciani, nelle forme degli slittamenti che si è cercato di indicare. In un contesto stratificato e plurale, in cui le magistrature sono molte e differenziate, all'interno del *mixtum imperium* emergono delle necessità di pensare diversamente la prassi penale e, attraverso di essa, di concepire in modo difforme il rapporto tra comando e obbedienza. Negli slittamenti nei modi dello *ius dicere* non è mai in questione il tema dell'unità del comando, e conseguentemente neppure di un diverso modo di pensare l'ordine politico. Non è in questione (o perlomeno lo è, ma non nel senso statale moderno) neppure il tema della territorialità, perlomeno dell'unità territoriale e legale che sarà propria dello Stato moderno. Ci si trova di fronte piuttosto, frammisto allo scontro tra differenti forme di governo del territorio, ad un problema di accentramento e di funzionalità, e al contempo ad esigenze di semplificazione, di rapidità, di efficacia, che naturalmente rimandano a loro volta ad un quadro politico in forte mutamento.

*Comunità di discorso nell'Europa della prima età moderna: la concezione di Merio Scattola**

Luise Schorn-Schütte

Nei suoi ultimi anni di vita, Merio Scattola si è occupato a più riprese della concezione delle comunità di discorso europee. Lo ha fatto a stretto contatto con un gruppo di storici, politologi, filosofi e geografi italiani, austriaci e tedeschi, i quali a loro volta, nel quadro del comune consorzio internazionale di ricerca “Comunicazione politica dall’antichità al XX secolo” (IGK), si sono cimentati per oltre quindici anni su questo complesso tematico¹.

Da questa esperienza non è emersa una concezione definitiva, la quale d'altronde nelle discipline umanistiche non costituisce mai l'obiettivo. La riflessione sulla natura della relazione reciproca tra linguaggio e azione, sulla possibilità di trarne spiegazioni dei mutamenti storici, sul ruolo spettante alla dimensione politica rispetto ai fattori sociali, economici e religiosi della realtà storica – erano tutte questioni dall'esito aperto, ampiamente discusse da molti altri studiosi nell'Europa dei primi due decenni del XXI secolo. Le riflessioni di Merio Scattola si collocavano in tale contesto europeo.

Qui di seguito, in una prima parte tratterò uno schizzo delle sue interpretazioni. Nella seconda parte ritornerò sommariamente su due complessi tematici al fine di collegarli ai dibattiti attualmente in corso.

1. Lo studio del pensiero politico come forma di analisi delle comunità di discorso, ovvero delle comunità linguistiche

La storia del pensiero politico ha una tradizione assai ricca tra gli autori di lingua italiana. Nella ricerca in lingua tedesca, invece, sul finire del secolo XXI la situazione era diversa: la storiografia sociale (non da ultimo l'interpretazione marxista nella ex Germania dell'Est) dominava il panorama. A partire dagli anni '80 del secolo scorso,

* Traduzione dal tedesco di Antonio Staude.

¹ Con la partecipazione delle università di Bologna, Pavia, Trento, Innsbruck, Frankfurt/M, promosso dalla DFG e con il contributo delle suddette università.

tuttavia, si intensificarono le ricerche nell'ambito della filosofia del linguaggio, provenienti dapprima dall'area anglosassone (tra esse spicca la *Cambridge School*, cioè il gruppo di ricerca formato e guidato da Q. Skinner e J. Pocock)². I loro risultati ebbero l'effetto di incrinare il predominio della storia economico-sociale, di rendere più differenziato il panorama della ricerca, e di valorizzare le idee e le correnti intellettuali come temi d'indagine, mettendo a fuoco soprattutto l'interazione tra linguaggio e realtà (testo e contesto). Dai lavori di Scattola scaturirono importanti impulsi in questa direzione.

Questo vale innanzitutto per i suoi fondamentali contributi alla storia del diritto naturale, al quale nel 1999 dedicò un'opera largamente recepita, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht*³. In seconda istanza, vale per le considerazioni ad essa connesse, riguardanti una storia della scienza politica come disciplina, che egli raccolse in un articolo del 2010⁴. In entrambi i campi di indagine sono emerse come illuminanti categorie di ricerca le forme di comunicazione tra i portatori del sapere, di *Bildung* (nel senso originario di *cultura*). Sulla scia delle formulazioni della *Cambridge School*, anche Scattola si è servito del concetto di "linguaggi", *languages*, i quali si lasciano identificare come fenomeno europeo. Le differenziazioni regionali rientrano in questo carattere generale; Scattola li chiamava dialetti.

La tesi centrale del suo libro del 1999 poggiava proprio su questa prospettiva europea. In esso Scattola comprova l'esistenza di un diritto naturale cristiano in tutta Europa già a partire dal secolo XVI. Il movimento della Riforma avrebbe dunque richiamato alla coscienza il caposaldo biblico della relazione tra Dio e i singoli credenti, fondato sulla teologia del patto dell'Antico Testamento. Con ciò, sempre secondo Scattola, la dottrina del diritto naturale sarebbe divenuta un elemento essenziale della

² Si veda su ciò, tra gli altri, L. SCHORN-SCHÜTTE, *Historische Politikforschung*, München, Beck, 2006 e M. MUSLOW – A. MAHLER (eds), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2010.

³ M. SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des «ius naturae» im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 1999.

⁴ M. SCATTOLA, *Zu einer europäischen Wissenschaftsgeschichte der Politik*, in C. ANTENHOFFER – L. REGAZZONI – A.V. SCHLACHTA (eds), *Werkstatt politische Kommunikation. Netzwerke, Orte und Sprachen des Politischen*, Göttingen, V&R Unipress, 2010, S. 23-54 (= *Schriften zur politischen Kommunikation* Bd.6).

dottrina giuridica della Riforma, anche grazie, fra gli altri, agli scritti di Melantone, risalenti agli anni '30 del secolo XVI, sulla legittimazione del diritto di resistenza nei confronti di un'autorità ingiusta, tirannica e anticristiana⁵.

La ricerca storica degli anni '90 del secolo XX descriveva la suddetta legittimazione come genuinamente europeo-occidentale, articolata principalmente dai testi dei calvinisti, laddove il luteranesimo sembrava non aver riconosciuto posizioni di legittima critica ai regnanti. Per dimostrare tali posizioni gli studiosi si richiamavano alle tesi di Max Weber, conosciute sin dagli anni '20 del secolo XX⁶.

A questa opinione maggioritaria Scattola contrappose la propria tesi differenziante: la dottrina cristiana del diritto naturale sarebbe stata accettata sia tra i teologi luterani che tra i calvinisti, i suoi effetti sulle dottrine giuridiche della Riforma del secolo XVI e dell'incipiente secolo XVII sarebbero reperibili anche nelle argomentazioni dei giuristi coevi di entrambe le confessioni. Mentre gli studiosi dell'età moderna per lo più consideravano queste corrispondenze come casi di ricezione isolati, Scattola sottolineò invece una comunanza a estensione pan-europea, a prescindere da ogni diversità confessionale.

Ecco le domande che guidarono la sua ricerca: quali sono state le circostanze che nei secoli XVI e XVII facilitarono la comunicazione dotta, propiziandone il consolidamento nelle scuole d'erudizione (tra cui Salamanca, ma anche Wittenberg o Ginevra)? Quali specifici tratti distintivi contrassegnavano i loro membri, quali norme condivise accettavano, quali erano i mezzi d'insegnamento a loro disposizione, come veniva conservato il sapere giuridico, teologico, ma anche politico acquisito praticamente, affinché la comunicazione teologico-giuridica potesse aver luogo con successo? Evidentemente, questa è la sua prima risposta, nel pensiero giuridico teologico europeo del secolo XVI ci fu una struttura comune dell'argomentazione, che Scattola

⁵ M. SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht*, pp. 50-59.

⁶ Per la critica di questa tesi, cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, Beck, München, 2015.

describbe come idea della “topica”⁷. Il sapere venne quindi utilizzato in forma dialettica, nelle controversie aperte. Scattola designò questa struttura epistemica, in vigore in tutta Europa, come “tradizione”. Si riconoscono analogie nella grammatica, nella forma esteriore, nello stile e nelle articolazioni dei linguaggi dotti per mezzo dei quali si comunicava⁸.

La premessa di questo tipo di comunicazione non era dunque in nessun caso la ricezione diretta da parte dell’uno o dell’altro interlocutore. Era più significativa l’esistenza di tradizioni europee parallele, i cui effetti si possono osservare al di là di culture confessionali e regionali. Si può anche «ammettere una spiegazione poligenetica, assumendo che nel secolo XVI medesimi o assai simili insegnamenti venissero formulati in contemporanea e indipendentemente l’uno dall’altro e che tradizioni distinte e tra loro molto lontane pervenissero, sebbene originate da spunti diversi e in parte rispondenti a scopi contrari, a risultati analoghi»⁹.

A sostegno di questa ipotesi Scattola prese le mosse dal parallelismo dei dibattiti sulla dottrina della tirannide nell’Europa del secolo XVI. Essa venne formulata in Spagna e parimenti in Francia, in Inghilterra come pure nell’Impero germanico, in Polonia, allo stesso modo in Boemia e nei Paesi Bassi. Scattola interpretò l’insieme di questi fenomeni, ovviamente differenziati in dettaglio, come parte di una teologia politica che, al di là delle confessioni, risulterebbe identificabile in quattro elementi: nell’esistenza di un diritto naturale cristiano, nella legittimazione della sovranità in virtù del quarto comandamento, nella validità della teoria dei tre stati, nell’affermazione di un ambito spirituale di pari importanza rispetto all’ambito mondano¹⁰.

Nel suo articolo apparso nel 2010, *Zu einer europäischen Wissenschaftsgeschichte der Politik*, egli sviluppò ulteriormente tale concetto, stavolta denominandolo come

⁷ Su ciò, si veda per esteso M. SCATTOLA, *Krieg des Wissens – Wissen des Krieges. Konflikt, Erfahrung und System der literarischen Gattungen am Beginn der Neuzeit*, Padua, Unipress, 2006, pp. 13-16.

⁸ *Ivi*, pp. 28-55.

⁹ L. SCHORN-SCHÜTTE, *Gottes Wort und Menschenherrschaft*, p. 22.

¹⁰ M. SCATTOLA, *Teologia Politica*, Bologna, Il Mulino 2007, pp. 79-109.

“Storia della scienza politica”¹¹. Chi tratta la storia di una disciplina non indaga soltanto il “cosa”, cioè i contenuti, ma in ugual modo il “come”, cioè le modalità della mediazione. Inoltre vanno individuati i portatori della comunicazione, il “chi”, e va affrontata la questione “per chi” la comunicazione venga portata avanti. Così è dunque posta la questione dei contesti. L’insieme di queste componenti permette di descrivere comunità linguistiche che si assomigliano in forma e stile.

Il “dove” di tale comunicazione si lascia facilmente identificare: erano le università, accademie dotte e privilegiate, erano le cancellerie regie, imperiali ed ecclesiastiche, erano le assemblee consiliari comunali, le diete regionali nonché gli organi consultivi presso le corti.

Risulta così evidente che si trattava di gruppi portatori inter-cetuali. A scrivere erano professori di teologia (di ambo le confessioni), di giurisprudenza e di filosofia, giuristi, giudici e avvocati (p. es. Bodin, Hotman, Althusius, Reinkingk, J. Gerhard); alcuni autori appartenevano all’alta nobiltà (come p. es. il re di Scozia/Inghilterra, il principe elettore di Sassonia, il langravio d’Assia); altri appartenevano al ceto dei consiglieri, consiglieri segreti e segretari (come Machiavelli, Botero, Naudé). È possibile anche precisare chi erano i destinatari della comunicazione: studenti di teologia e giurisprudenza, giovani nobili presso le corti o le università, cittadini (libere città imperiali e anseatiche), il terzo Stato in Francia. Scattola, come anche altri studiosi, ha sottolineato come questa fosse una forma della sfera pubblica caratteristica dell’incipiente età moderna, ossia una *Respublica literaria*.

Le affinità delle comunità di discorso, stando alla sintesi di Scattola, si possono constatare sia nei contenuti che nelle forme. Le correnti del pensiero politico della prima età moderna presentano determinate costanti, determinati contenuti si lasciano sempre comunicare in determinate forme. In base ai contesti della specifica comunicazione esistono ovviamente variazioni storiche e differenti tradizioni. Esse coincidono spesso con i confini nazionali e linguistici; ne illustriamo rapidamente tre esempi.

¹¹ Su quanto segue si veda M. SCATTOLA, *Zu einer europäischen Wissenschaftsgeschichte der Politik*, pp. 25-36.

Nella Francia del secolo XVI dominava il dibattito sul potere del Re, sulla sovranità e i suoi limiti. Tale discussione era condotta prevalentemente tra giuristi dotati di uno spiccato senso storico, che spesso ricoprivano uffici nei parlamenti del regno. Pertanto i contemporanei erano del parere che il pensiero politico dovesse essere sempre strettamente legato al mondo della giurisprudenza.

Tutt'altra prospettiva si apre se si considerano i discorsi politici cinquecenteschi che furono pubblicati in lingua italiana. I loro autori erano attivi, quasi esclusivamente, presso le corti e le cancellerie, furono consiglieri, segretari, agenti e persino spie – Machiavelli ne è stato l'esempio più illustre. I loro testi appartengono al genere letterario dei *Discorsi*, che non possono essere assimilati a scritti accademici. Dal punto di vista tematico, trattavano quasi esclusivamente la questione del contenuto e della forma della ragione di stato.

Altre forme ancora troviamo nell'Impero germanico (= Germania nei secoli XVI/XVII); secondo Scattola, è possibile individuare tre comunità di discorso in concorrenza tra loro. Vi era in primo luogo la letteratura di corte, in secondo luogo il corpus testuale della Riforma, al quale è connessa la formazione di un nuovo gruppo sociale di eruditi in materia teologico/giuridica, che si dedicavano al linguaggio del diritto naturale e al diritto di resistenza (*politica christiana*). In terzo luogo esisteva la letteratura generata per effetto dell'introduzione di corsi di dottrina politica nelle università dell'impero. Questi discorsi erano quindi di stampo prettamente accademico, intessuti in un particolare sistema di forme letterarie. In queste cerchie si tenevano dibattiti sul metodo e si sviluppò un ampio sistema di norme della teoria politica.

Ciascuna di queste comunità di discorso, concentrate a livello regionale, si distingueva per un caratteristico stile dotto. Esse presero la forma di comunità discorsive mediante lo sviluppo, accanto al linguaggio dotto, di un codice di comportamento condiviso, cioè di un sistema di valori e di norme. In base a tali premesse, Scattola definì il termine *discorso* diversamente da Foucault, il quale con esso designava uno spazio in cui si esercita potere. Scattola, invece, intende per discorso una comunicazione dove appunto non si esercita alcuna costrizione, dove esiste piuttosto scambio

in quanto comunicazione non-violenta¹². Pertanto, queste comunità comunicative erano comunità del riconoscimento reciproco. Esistevano come sistema di riferimento, dinamico e duttile, prive di un'istituzione univoca ed esteriormente percettibile. Erano comunità ideali, che nascevano soltanto attraverso l'agire dei membri, i quali argomentavano in modo specifico, si scrivevano tra loro o si leggevano a vicenda.

In queste comunità di discorso si determinavano, ovviamente, diverse affinità con le realtà del potere politico. L'approccio scientifico attualmente dominante le rappresenta alternativamente come storia della disciplina del diritto pubblico (Stolleis), oppure come interazione tra correnti erudite in concorrenza tra loro, la quale si è configurata come dottrina politica (Dreitzel). Entrambe le posizioni sottolineano che anche nella storia della scienza sussistono sviluppi costruiti gli uni sugli altri. Differenziazioni, istituzionalizzazioni del diritto o della dottrina politica vengono qualificate come "modernizzazione", la quale accompagna la formazione dello stato. Per l'impero germanico questo coinciderebbe con la formazione dello stato assoluto, per l'Italia con lo sviluppo dell'ordinamento delle repubbliche cittadine, per la Francia con lo stato sovrano, neutrale e al di sopra di ogni confessione (*legibus solutus*), teorizzato da Jean Bodin.

Scattola, invece, sottolineò come questa descrizione, in particolare per l'impero germanico, non rappresenti che una realtà dimezzata. Infatti, le differenti comunità linguistiche non erano entità rigide, ma piuttosto conobbero distinte evoluzioni quali forme di comunicazione. Così, ad esempio, il diritto naturale protestante non fu semplicemente recepito o imitato, ma venne intrecciato con le tradizioni tomistiche della teoria politica cattolica. Secondo quest'accezione aperta è possibile descrivere nella teoria politica teorie e comunicazioni parallelamente in corso¹³.

L'agire politico è lotta per il linguaggio, tentativo di cambiarlo. Il cambiamento nella vita politica diventa visibile e tangibile come cambiamento del linguaggio dominante, praticato. È proprio per questo che, ancora secondo Scattola, per esempio accanto al linguaggio dell'assolutismo, nell'assolutismo sono esistiti sempre anche altri

¹² M. SCATTOLA, *Zu einer europäischen Wissenschaftsgeschichte der Politik*, p. 32.

¹³ *Ivi*, pp. 35-47.

linguaggi, segnatamente quello del repubblicanesimo. Non è ammissibile definire una delle due forme di potere il solo modello di sviluppo storico giusto. Per questo Scattola ha criticato Maurizio Viroli, che pose in contrasto la forma di potere repubblicana, e il suo linguaggio come “forma migliore di politica”, rispetto alla forma di potere e al relativo linguaggio della ragione di stato¹⁴. In tal modo non si farebbe altro che contrapporre la prima, cioè la comunicazione dei comuni italiani tardo-medievali, come forma “vera” della politica con la corrispettiva “giusta” comunicazione, ad una forma presumibilmente “falsa”, quella della ragione di stato. Lo storico tedesco F. Meinecke, negli anni '20 del secolo XX, argomentò nel modo esattamente opposto.

Vale piuttosto questo: tutte le forme della politica, con le rispettive forme di comunicazione/linguaggio, sono equiparate tra loro, non è il compito e nemmeno l'obiettivo dello studioso includere giudizi di valore nelle ricerche, per cui ci sarebbero forme dello sviluppo migliori e peggiori¹⁵. Scattola partiva, al contrario, dal presupposto che tutte le forme politiche abbiano prodotto una definizione della politica ad esse confacente:

Posto il caso che stia alla politica esercitare la virtù, la vita eticamente buona non è [...] realizzabile soltanto nella forma costituzionale repubblicana [...]. La buona politica, dunque, non trova espressione soltanto nelle tradizioni democratiche, ma anche in tutte le eque tradizioni monarchiche e aristocratiche¹⁶.

Esse sono da identificare nelle loro forme di comunicazione/linguaggio e nei rispettivi contesti.

Formulando questa interpretazione, Scattola ha preso nettamente le distanze dalla teoria della modernizzazione. Essa, negli ultimi anni, viene articolata in modo più insistente anche nella ricerca di lingua tedesca, ma nel frattempo ne è scaturito un dibattito a livello europeo.

¹⁴ *Ivi*, pp. 47-54.

¹⁵ *Ivi*, p. 50.

¹⁶ *Ivi*, p. 51.

2. Discorsi e comunicazione politica. Alcune considerazioni sugli attuali dibattiti degli storici

Le tesi fino a qui tratteggiate, che Scattola formulò, mettevano in questione interpretazioni accreditate, ma egli purtroppo non poté portare fino in fondo il proprio approccio. La sua tesi relativa all'esistenza di una comunità di comunicazione europea, tuttavia, continua ad esser discussa. Come Scattola aveva suggerito, adesso si tratterà di analizzare più da vicino i linguaggi politici, i quali si costituiscono ognuno all'interno della propria tradizione, ma possono convergere, indipendentemente l'uno dall'altro, su posizioni simili.

2.1 A proposito di ciò, si continua a discutere ancora della netta contrapposizione tra forme di politica e di linguaggio repubblicane e monarchiche. Un numero non irrilevante di studiosi considera il repubblicanesimo una forma di potere specifica dell'Europa occidentale; tale valutazione segue Q. Skinner, il quale vi ravvisò il potenziale sviluppo degli ordinamenti europei¹⁷. Per contro, esiste un altro gruppo di studiosi, anch'esso abbastanza folto, che porta avanti il dibattito. Infatti, la valutazione che emerge dalla ricerca fin qui svolta appare come astorica, in quanto segue norme caratteristiche del suo proprio tempo¹⁸. Sarebbe piuttosto opportuno, secondo la concezione di Scattola, analizzare in che modo la "buona politica" venisse realizzata all'inizio dell'età moderna. Perseguendo questa strategia si prospetta che la "buona politica" non debba definirsi soltanto attraverso la "libertà", giacché per i contemporanei era di pari rilevanza la categoria di "giustizia". Ed essa poteva rendersi manifesta anche nelle credenze religiose o nella salvaguardia dell'ordine. In merito a ciò, bisogna

¹⁷ Si veda Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

¹⁸ L. SCHORN-SCHÜTTE, „Republikanismus“ in der Frühen Neuzeit? *Historiographische Überlegungen zu einem umstrittenen Deutungsmuster*, in: J. ELLERMANN – D. HORMUTH – V. SERESSE (eds), *Politische Kultur im frühneuzeitlichen Europa. Festschrift für Olaf Mörke zum 65. Geburtstag*, Kiel, Ludwig, 2017, S. 113-132; A. DE BENEDICTIS, *Neither Disobedients nor Rebels. Lawful Resistance in Early Modern Italy*, Roma, Viella, 2018.

constatare, contro Skinner, che il repubblicanesimo aveva considerevoli archi di oscillazione. Skinner invece prese le mosse da un concetto assai ristretto, secondo il quale il repubblicanesimo si concretizzerebbe nell'affermazione della libertà contro lo stato. Questa tesi stava a fondamento della sua analisi dei linguaggi politici.

La ricerca di oggi lavora con una pluralità di categorie, la cui messa in atto potrebbe aver portato alla buona politica. Si tratta ora di indagare la loro trasposizione in forme linguistiche. La loro riduzione a un unico modello non è accettabile. Negli ultimi anni è stato perciò individuato un altro elemento importante: la buona politica per i contemporanei può significare anche l'esistenza di una divisione del potere che assicuri la partecipazione.

2.2 A questo punto si apre un secondo campo di indagine, che per Scattola è molto importante. È un campo oggi intensamente trattato dagli studiosi sotto la sigla: concorrenza di norme al principio dell'età moderna. Scattola ha parlato di codici comportamentali, di valori e di norme valide per coloro che si possono identificare come portatori di comunità linguistiche. Se, come sottolineava Scattola, l'agire politico è una lotta per il linguaggio, allora gli attori contemporanei nelle comunità di discorso sono legati ad aspettative comportamentali specifiche. E da ciò deriva che tre diversi insiemi, i quali possono pure sovrapporsi tra loro, sono da considerare tipici della validità normativa per l'incipiente età moderna: norme sociali, norme religiose e norme che sono in funzione del bene comune¹⁹.

Non fu più dato a Scattola recepire questa interpretazione. L'attuale ricerca evidenzia un esistere in parallelo di norme, la cui ambiguità e ambivalenza sarebbe stata peculiare della prima età moderna. A titolo di esempio basti citare l'interpretazione di "corruzione" come atto di venerazione verso un funzionario d'alto rango, con la conseguenza che l'atto stesso non può più essere giudicato solo negativamente. Due in-

¹⁹ Si veda su ciò per esteso H.V. THIESSEN, *Normenkonkurrenz. Handlungsspielräume, Rollen, normativer Wandel und normative Kontinuität vom späten Mittelalter bis zum Übergang zur Moderne*, in A. KARSTEN – H.V. THIESSEN (eds), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015, S. 241-340.

terpretazioni che si escludono reciprocamente vengono in questo modo contemporaneamente legittimate: l'ambivalenza delle norme all'inizio dell'età moderna era la normalità.

Questa tesi si basa sull'indagine delle strutture normative nel campo politico-diplomatico, a riguardo esiste un'ampia tradizione. Ma tale prospettiva è valida anche per i portatori delle comunità di discorso studiate da Scattola? Sebbene le fonti sembrano affidabili, non esiste ancora nessun risultato delle indagini. Al più tardi con la differenziazione confessionale alla metà del secolo XVI l'ambivalenza delle norme comincia a farsi labile. Mentre nell'area cattolica ci si atteneva alla funzione attenuante della concorrenza tra norme, nell'area protestante si ambiva alla santificazione di tutta la vita, ossia al superamento della contrapposizione tra sacro e profano. E questo condusse alla messa in atto di comportamenti esplicitamente ossequiosi delle norme. La pluralità normativa divenne addirittura illegittima.

È possibile riscontrare queste differenze, relative alle confessioni religiose, nei discorsi degli attori dotti che avevano avuto un addestramento giuridico e teologico? È possibile constatare nel protestantesimo un processo di disambiguazione, che mette in dubbio la concorrenza tra norme? E se così fosse, come si manifesta questa nuova diversità nei "discorsi"?

Gli studiosi concordano sul fatto che a questo punto ci siano più domande che risposte. Pertanto, le indagini vanno avviate dapprima sui concreti protagonisti, i dotti teologi nella loro comunicazione con i giuristi vanno posti al centro dell'attenzione. La tesi di Scattola, per cui sarebbe esistita una comunità di discorso in tutta Europa, non viene affatto messa in dubbio dalle interpretazioni delle norme qui abbozzate, dato che le tradizioni comunicative erano a disposizione di tutti. Ma la tesi dovrà essere differenziata. Differenziazione significa, soprattutto, dar risposta alla domanda se, e in caso affermativo come, la concorrenza di norme e la disambiguazione della Riforma (come richiesta di una chiara separazione degli ambiti di validità delle norme) si riflettesse nel linguaggio teologico-politico. Ed è questa una sfida metodologica e contenutistica che rappresenta di per sé una degna continuazione dei lavori di Merio Scattola.

«Models in History»

Sul montaggio dell'oggetto storiografico in alcuni lavori di Merio Scattola

Maurizio Merlo

1. Un metodo basato sulle forme

In una delle rare esplicitazioni delle linee direttive della sua ricerca¹, Merio rinvia nella storia delle idee politiche e giuridiche alcune impostazioni filosofiche e/o ideologiche che, nel corso dei secoli, sono state impiegate per sostenere determinate interpretazioni della vita sociale e per combattere altre visioni rivali. In tali impostazioni rientrano la *Ideengeschichte* di Meinecke, la *History of Ideas* di Lovejoy, la storia del discorso politico di Skinner e la *Begriffsgeschichte* di Koselleck. Di primo acchito, la scelta di accomunare metodi e oggetti di ricerca disparati può sorprendere, soprattutto dopo quel *linguistic turn* che ha registrato una cesura nella storia della disputa novecentesca sul carattere delle scienze sociali assumendo l'ineludibilità del linguaggio come modello di produzione di norme e segnando il passaggio da un modello di spiegazione causale ad uno di spiegazione relazionale². Secondo Merio, queste diverse esperienze di ricerca convergono sulle caratteristiche generali del «processo» di idee, cioè sul suo carattere temporale, mentre divergono sulla natura propria di queste idee, ovvero sul fatto se a) esse corrispondano a un principio fondamentale della vita statuale (Meinecke); b) se appartengano una pluralità di elementi irriducibili e combinati in modi infiniti (Lovejoy); c) se esse siano strutture costitutive delle epoche storiche (Koselleck); oppure d) se debbano essere interpretate nello stesso modo in cui la linguistica concepisce il nesso tra *langue* e *parole* (Skinner).

Si tratta in tutti i casi di metodi storiografici basati sui contenuti, ai quali Merio

¹ Cfr. M. SCATTOLA, *Domingo de Soto e la fondazione della scuola di Salamanca*, «Veritas», 54/2009, pp. 52-70.

² Si v. R. RORTY, *La svolta linguistica*, tr. it., Milano, Garzanti, 1994. Per le questioni prese qui in esame, con particolare riferimento alla metodologia del discorso politico di John Pocock, si v. il saggio di M.L. PESANTE, *La cosa assente. Una metodologia per la storia del discorso politico*, in «Annali della Fondazione Einaudi», XXVI/1992, pp. 121-180, p. 124, che incrocia molte linee del tema affrontato.

contrappone un metodo basato invece sulle *forme* del discorso politico e giuridico. E ciò nell'assunzione centrale che le forme della comunicazione sono forme di agire. Man mano che affina il metodo di ricerca e precisa il suo oggetto, Merio si avvia ad un recupero parziale della storiografia di stampo skinneriano/pocockiano, della quale conserva alcuni aspetti, pur considerandoli dislocabili e riformulabili in un campo *altro*, quello appunto dello studio delle forme del discorso politico. Lo fa soprattutto in uno degli ultimi saggi, dedicato alla epistemologia delle dottrine politiche europee³. Dichiaratamente, si tratta per Merio di recuperare l'essenza linguistica della dimensione politica, essenza che la storiografia novecentesca (la critica dell'ideologia e la sociologia della conoscenza) ha screditato a favore di un'attenzione quasi esclusiva per il nucleo «irrazionale ed extralinguistico» costituito dalla *tensione*, dalla *forza*, dalla *potenza*⁴. Di contro, va riaffermata la identità di politica e discorso, da Platone e Aristotele in avanti.

L'impiego del termine-concetto di *ideologia* (e la critica che ne è il concomitante) sta in generale per «contenuti» ed è impiegato in senso polemico con la concezione per così dire causalistica della politica, secondo la quale il pensiero è riportato alla forza non razionale e non scientifica, intendendo qui i termini nel senso koselleckiano dei concetti come forze. D'altro lato una sociologia della conoscenza ridurrebbe gli «atti di pensiero» a funzioni dell'equilibrio sociale. Merio si colloca esplicitamente in posizione controversa rispetto al problema della storia come scienza sociale (che è se vogliamo *il problema della Begriffsgeschichte*), in quanto questo approccio conduce a un riduzionismo di tipo causale.

2. Un montaggio di testi

Prima facie, l'impostazione del lavoro di ricerca di Merio segue linee e consegna esiti sostanzialmente più ostensivi e descrittivi che esplicativi. Con una forzatura, si potrebbe pensare che il metodo di ricerca dal quale dipende la configurazione stessa

³ Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, in M. SCATTOLA – P. SCOTTON (eds), *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, Cleup, 2014, pp. 73-108.

⁴ *Ivi*, p. 74.

dell'oggetto e del campo della ricerca coincide per Merio quasi perfettamente con il suo oggetto. Ciò si riflette nell'ordine della ricerca, che coincide con un *montaggio* di testi. È la ricerca dunque di un'adeguatezza dell'oggetto, della fonte, al lavoro storiografico *tout court*, che del primo è quasi il calco. Spetta infatti allo storico delle dottrine politiche ricostruire l'oggetto storiografico come sequenza (o serie di sequenze) di testi montati mediante fonti intese come insieme di *materiali-citazioni*. In questo modo, il problema del rapporto tra livello diacronico e livello sincronico, tra contesto e livelli diversi di astrazione, è da sempre risolto: rinchiusa nel proprio tempo identitario, la *comunità di discorso* resta immune da irruzioni di temporalità altra, da anacronismi, da variazioni significanti del regime semantico o innovazioni.

Alla comunicazione politica o meglio, alla politica come forma di comunicazione, non è estranea una dimensione conflittuale, «una continua lotta per una convalida delle regole e/o per la loro continua sostituzione con paradigmi linguistici concorrenti»⁵, i quali – in prima battuta in veste di usi devianti – si impongono poi come *langue* o grammatica.

Pur in un'assunzione forte della metodologia della storiografia del discorso politico (se non dei suoi risultati), Merio è lontano dal muoversi dentro le strette sponde della distinzione tra testualismo e contestualismo⁶. Il primo – la storiografia testualista – indica nel testo delle opere politiche del passato l'oggetto privilegiato dell'indagine storiografica: il testo va letto e riletto come deposito di sapienza riposta. Il confronto del testo con gli eventi storici cui esso si riferisce (o che vi hanno dato occasione) passa in secondo piano: dal testo e solo dal testo emergono i grandi temi della filosofia politica, prodromo, questo, a una singolare rimozione non solo dell'evento materiale, del “fatto”, ma anche e soprattutto del testo stesso. Secondo Skinner, un testo non si situa in un contesto ma viene situato in un contesto dallo storico che intende attribuirgli

⁵ *Ivi*, pp. 78-79.

⁶ La distinzione risale per lo meno a Q. SKINNER, cfr. *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, «History and Theory», 8, 1/1969, pp. 3-53. Il saggio viene talora frainteso come appartenente alla filiera di ricerca di Lovejoy e della *History of Ideas*. Una ricostruzione complessiva è dovuta a D. BOUCHER, *Texts in Context. Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

un significato⁷. Ma qual è il contesto proprio di un testo scritto? Quale momento del testo è quello decisivo? Quello della sua concezione? della sua redazione? della sua pubblicazione? della sua ricezione da parte di un pubblico?

Il secondo – la storiografia contestualista – risente di una concezione genetica, deterministico-causalistica, per corrispondenze, della relazione testo/contesto. Il contestualismo soffre di un riduzionismo deterministico che trascura le relazioni di carattere semantico tra testo e contesto. Un testo può essere considerato come un insieme di enunciati: una serie di espressioni in lingua di forma grammaticalmente compiuta. Il contesto, da questo punto di vista, non è che l'insieme delle condizioni pragmatico-linguistiche dell'enunciazione degli enunciati.

L'alternativa tra testualismo e contestualismo può così essere riformulata. Il testualismo tratta i testi della storia del pensiero politico come un insieme di enunciati che in quanto tali – a prescindere cioè dal contesto della loro enunciazione – vertono sui medesimi temi, i problemi “eterni” della filosofia politica. Il contestualismo tratta i testi della storia del pensiero politico come una serie di enunciazioni considerate in quanto tali – cioè in un contesto enunciativo – che riguardano temi sempre diversi, i problemi contingenti dell'esperienza politica. La distinzione avanzata da Merio tra contenuti ossia «idee», filosofie e ideologie, da un lato, e «forme» dall'altro, rinvia al nucleo originario di questa distinzione tra testualismo e contestualismo e la rovescia nel problema di una storia del discorso politico come prestazione specifica di un discorso sui linguaggi. In tal senso, può dirsi che Merio recupera la distinzione tra *langue* e *parole*, intendendo la prima, in senso prettamente skinneriano e austiniano, come invisibile grammatica della politica che stabilisce che cosa si possa fare con la lingua e in che modo, la seconda come ostensione della prima in atti linguistici. Non c'è in Merio né un'attitudine “decostruttiva” né “archeologica”, poiché queste sono strategie che mirano entrambe a far slittare il controllo del significato dall'autore al meglio equipaggiato interprete del testo. Se il discorso politico può essere concepito

⁷ Mi permetto inoltre il rinvio a M. MERLO, *La forza nel discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico*, «Filosofia politica», IV, 1/1990, pp. 37-56.

come attività di una comunità anche indipendentemente da una teoria degli atti linguistici, allora esso è la forma della comunicazione come lato attivo della comunità che sola interessa lo storico, più che il suo contenuto.

Nella ricerca di Merio i problemi di storia della filosofia e i problemi della contingenza politica, i problemi di dimensione filosofico-speculativa e quelli della dimensione pragmatica si accavallano. Una relazione univoca tra linguaggio e cose (eventi), tuttavia, si mostra impossibile. Sorge di qui il problema del mutamento storico dei lessici. In quanto storico delle dottrine, Merio è insofferente a sovrapporre problemi metodologici preliminari allo svolgimento concreto della ricerca. Il discorso dello storico del pensiero politico non verte sul mondo ma su altri discorsi (sulla loro storicità immanente). Si tratta quindi di un lavoro di analisi linguistica, più che di riproduzione di realtà preesistenti. In quanto tale, cioè in quanto fa analisi linguistica, lo storico si imbatte in problemi di interpretazione, deve cioè compiere scelte interpretative, i cui criteri non possono restare sottaciuti ma devono essere esplicitati.

La ricerca di Skinner assume in Merio valore esemplificativo degli aspetti formali del linguaggio politico e promette di inaugurare un'ampia area di ricerca sul campo dei generi letterari, dei codici e delle convenzioni⁸, che si riassume in maniera convergente nella definizione della comunità di discorso. Ma che ne è allora dei paradigmi *à la* Kuhn ripresi da Pocock? Un parco riferimento, in nota, a Kuhn e al suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*⁹ mostra come Merio abbia sicuramente presente – ma lasci, per così dire, allo stato aporetico – il problema del rapporto tra epistemologia e discorso politico, tra paradigma e comunità di riferimento. Basti ricordare che *paradigma* in Kuhn è ciò che è condiviso da una comunità scientifica, ovvero un insieme di procedure e di elementi capace di ricondurre la complessità dell'oggetto di analisi ad unità coerente e comunicabile secondo linguaggi condivisi. In Kuhn, *paradigma* equivale a “matrice disciplinare”. Ora, la permanenza di un paradigma così definito è

⁸ Nel caso di Skinner, sulla tradizione repubblicana come variante costituzionale della libertà.

⁹ Cfr. M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2003, p. 305: «Il pensiero politico segue dunque un andamento simile a quello descritto da Thomas Kuhn [...]».

strettamente legata all'esistenza di una relativa unanimità circa i limiti ossia le dimensioni dell'oggetto analizzato e sulla significatività degli oggetti in esso contenuti. Tuttavia la moltiplicazione degli oggetti storici non può non comportare un brusco cambiamento di orizzonte. Infatti l'organizzazione del discorso politico come discorso storico richiede l'esame del terreno essenziale e specifico della periodizzazione e dunque riconduce alla distanza del punto di osservazione dalla fonte. Sicché, il processo segue le tappe della codificazione (o ri-codificazione), produzione e circolazione/ricezione di un testo.

I problemi di intensificazione e ulteriorità semantica di uno o più termini, di un sovrappiù di significato (il *meaning* di Skinner) non appaiono rilevanti se non nel senso di una riconferma del paradigma e non certo in quello della sospensione del quadro lessicale e semantico di garanzia dei riferimenti, come osservazione ancora interessata alla storia che permette di avviare lo studio della proliferazione semantica, della traduzione della complessità in disseminazione. Allora, la differenza tra il linguaggio dello storico e il suo oggetto non è concettualmente differenziabile se non nel senso che la differenza è puramente storica, poiché si riconosce che a un certo punto del tempo sono nate comunità di lettori di testi che usano e scambiano linguaggi propri.

Una ricostruzione dell'uso del linguaggio come indicatore dei possibili modi nella storia per costruire significati potrebbe essere considerata come applicazione di un metodo nomologico-induttivo debole (linguaggio come potente sistema di norme ma diverso dalla causazione fisica) incrociata con una pratica del *Verstehen* come contestualizzazione. Ciò mette in gioco le condizioni stesse d'esercizio dello sguardo storico, il suo essere "carico di teoria", per dirla con Paul Veyne. Come abbiamo già rilevato, le procedure impostesi nel Novecento hanno investito i modi polari della comprensione e della spiegazione, della causalità e della razionalità. Tuttavia, il livello della concettualizzazione resta distinto e peculiare.

Merio traccia così la storia delle discipline che hanno via via incarnato il bisogno di sapere politico come storia di un sistema per così dire autoregolato di codici comunicativi. L'insistenza di Merio sulla forma indica che nel suo lavoro lo storico non trova

mai come dato il proprio oggetto ma lo costruisce, opera un *montaggio* senza avvalersi – non ce n'è bisogno – di una ermeneutica del profondo ma restando, per così dire, alla superficie del testo, il quale può essere identificato mediante analisi sistematiche. La dimensione della *forma* offre a Merio la soluzione anche del problema del metodo storiografico e delle possibili discontinuità storiche per cui certe decisioni epistemologiche sul discorso politico vengono prese non nel campo del discorso politico ma in altri domini, in campi *altri*. Merio lo dice esplicitamente: la politica è intrinseca alla natura della comunicazione in quanto tale, cioè alla discorsività come carattere pubblico della comunicazione, e non – almeno a livello di possibilità – a ciò che può essere *altrove*.

Che la metodologia debba valere per più soggetti e conseguire più obiettivi e che essa abbia un valore precettivo non toglie che permangano presupposti metodologici che permettono di riferirsi a modelli di ricerca generali: al punto che oggetto di ricerca diventano per Merio «modelli in storia» di una determinata porzione del sapere politico definita come «teoria», ossia forma di organizzazione dei discorsi. È questo campo delle forme che è rimasto sinora non indagato e che Merio intende colmare con la sua ricerca.

La «comunità di discorso» è il quadro generale e comprensivo all'interno del quale convivono e si confrontano discorsi plurimi, una pluralità di scelte e stili. È questa il termine di riferimento di una tradizione. Ciò non va tuttavia inteso in senso contenutistico: se lo fosse, la tradizione si presenterebbe come una successione lineare di gruppi o individui o generazioni pensati come “disposti in una fila”, una catena di trasmissione tra membri della comunità del medesimo materiale – tesoro o deposito –, un insieme condiviso di idee e giudizi. A un'immagine contenutistica della comunità di discorso va sostituita una figura formale, non basata sui contenuti ma sui modi della loro trasmissione e sui loro linguaggi¹⁰. Di qui il problema di stabilire *in primis* chi siano gli attori dello scambio comunicativo ossia gli emittenti e i riceventi del messaggio. Il problema coincide allora con l'assunzione sostanziale della natura forense

¹⁰ Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, p. 83.

della comunicazione politica (chi parla, per chi e dove) nella quale si risolve formalmente la comunità di discorso. Egli delimita così nettamente l'area della ricerca al linguaggio delle cancellerie delle corti cioè alle modalità e ai luoghi di produzione del discorso e del suo uso protocollare.

E ciò si dà in Merio senza nulla concedere al tentativo skinneriano di costruire una modalità di narrazione storica che riscopra le intenzioni degli autori/attori e ricostruisca gli effetti non intenzionali degli atti, e che riunifichi entrambi in virtù del funzionamento del linguaggio. In Merio non c'è infatti spazio per l'*intention* autoriale à la Skinner, ossia per una pragmatica storica che fa di un atto linguistico non un argomento razionale ma un atto di volontà. Egli può così evitare le compromissioni mentalistiche con cui la ricerca giuridicista e imputazionale della *mens auctoris* consegnerebbe per Skinner allo storico il *meaning* dell'enunciato. Al contempo, in Merio passa in secondo piano il problema del rapporto – della distanza – tra parola e azione e dunque passano in secondo piano i differenziali tra gli spazi di parola tra le diverse comunità o società.

3. Innovazione e relitti

Ciò tocca in misura decisiva il problema dell'innovazione. Secondo una linea diacronica, ogni mutamento che spezzasse l'identità del patrimonio linguistico comporterebbe il venir meno della tradizione. Al riguardo, Merio non ha dubbi: ne nascerebbe un'altra, ossia l'esito di un'innovazione in senso sincronico è sempre *un'altra* tradizione, non tuttavia una tradizione *altra*: per quanto la si configuri in maniera diversa per modi e contenuti, essa rimane pur sempre una 'tradizione'. Quale allora la qualità e il ruolo dell'innovazione? Essa riguarderà sempre e solo parti limitate del sistema delle discipline: a essere tramandate sono le questioni che gli autori hanno sollevato e non le risposte che hanno fornito. L'innovazione pertanto si presenta «raramente» come rottura profonda: l'uso dei medesimi schemi da parte di teorici appartenenti a schieramenti contrapposti (ad esempio riformati e cattolici) garantisce come fatto storico la rarità dell'occorrenza innovativa.

In quanto membro della comunità di discorso, l'autore parla e scrive dentro un insieme di codici stilistici che gli è *dato* e che egli non fa che riprodurre con lievi scarti stilistici, aderendo così solo in parte alla prospettiva pocockiana sui linguaggi politici (ricostruiti come sequenza storica), poiché in Pocock nel momento stesso in cui l'autore parla dentro un linguaggio dato egli in qualche modo lo modifica. Se possibile, Merio restringe ancor più le possibilità di un uso estensivo del linguaggio. Se questo ha dei limiti, sono i limiti della comunità di discorso: è essa il vero soggetto non autoriale. Se si danno possibilità di innovazione semantica, esse sono definite dalle condizioni di riproducibilità del discorso.

In altri termini: la continuità istituzionale consente allo storico di vedere ripetutamente all'opera le medesime cause, quindi i singoli eventi in quanto disponibili serialmente, nel senso che ogni atto conferma l'istituzione e la mantiene come continuità di possibili atti successivi. Se questo è vero, è altrettanto vero che la connessione tra gli eventi (come atti linguistici) ha carattere diverso perché ogni discorso è condizionato dal discorso al quale risponde. Si tratta dunque di identificare le regole di costruzione delle frasi (l'unità minima del testo) in una pluralità di modi, comunque *non* in infiniti modi. Per questo Merio afferma che i trattati *De iustitia et iure* della Scuola di Salamanca sono in realtà *un solo* trattato teologico-giuridico¹¹.

Una «teoria» si trasmette, si tramanda. La comunità che la produce e l'accoglie è in questo senso sia attiva sia passiva: raccoglie qualcosa di preesistente ed è al contempo tenuta a preservare e proseguire la ricerca a partire da quanto è stato tramandato. Qui si rende manifesto l'implicito elemento autoritativo della dottrina. I linguaggi – e i linguaggi politici in modo peculiare – incorporano una struttura normativa e di potere, e vincolano in modo specifico le potenzialità analitiche dei discorsi sia le potenzialità di un uso emancipatorio dei discorsi. A partire da questo assunto, ci si potrebbe chiedere: che ne è della drammatizzazione dei motivi dell'azione, del *traditionary act* proposto da Peter Janssen¹² in una rilettura critica della ricerca di Pocock?

¹¹ *Ivi*, p. 93.

¹² Cfr. P.L. JANSSEN, *Political Thought as Traditionary Action: The Critical Response to Skinner and Pocock*, «History and Theory», 3/1985, pp. 115-146.

Merio risponderebbe forse assegnando proprio al linguaggio stesso, con cui la comunità si tramanda, la funzione di paradigma della comunità stessa. In questo caso, allora, andrebbero distinti gli usi del linguaggio funzionali alla conduzione e governo delle attività della comunità dagli usi del linguaggio che consistono nel mantenimento delle posizioni di potere della e nella comunità. In Merio, questi distinti usi si fondono in uno solo: la politica è attività comunicativa e di scambio di argomenti tali da produrre, senza violenza, un'autorità fondata su consenso e obbedienza.

L'aspetto autoritativo e di obbedienza implicito nella comunicazione linguistica e nelle tecniche dell'argomentazione che riguardano l'adesione di chi ascolta/obbedisce/approva (*approbatio* e *consensus*) non sono indagati da Merio, ma soprattutto non lo è ogni possibile uso antinomiano non solo della *parole* ma della *langue*¹³ all'interno della comunità di discorso, la cui unica differenziazione interna pre-linguistica è tra parte attiva produttrice di dottrine e parte passivo-ricettiva di queste. Viene così allo scoperto il carattere ambivalente dei paradigmi che coincide con la contrazione della sfera dell'esperienza passata a favore di un koselleckiano «orizzonte di aspettativa» e di una consapevolezza della eterogeneità dei fini. L'organizzazione e la trasmissione di una teoria paiono detenere la dimensione della storicità che la teoria in quanto tale – ossia in quanto formulazione astratta – di per sé non possiede.

In Koselleck, il problema delle fonti come residui si inserisce nel quadro generale per cui i concetti di movimento compensano la perdita di esperienza propria del moderno mediante un progetto di futuro. Ineludibili residui o resti impongono allo storico il compito di trasformarli in fonti testimoniali. Di qui il dilemma: o tali fonti sono già organizzate in forma linguistica e allora si tratta di ricostruire la fonte secondo il proprio linguaggio, oppure si tratta di ricostruire situazioni che non hanno ancora una organizzazione linguistica che esige di essere ricostruita a partire da e mediante i residui. I resti, i residui sono dunque essenziali per la ricerca di Koselleck perché se la situazione in esame non ha ancora una organizzazione linguistica, allora lo storico si

¹³ Quello stesso uso rivendicato da Pocock come tratto distintivo della sua propria concezione della storia del discorso politico: cfr. J.G.A. POCK, *The concept of language and the métier d'historien: some considerations on practice*, in A. PAGDEN (ed), *The languages of political theory in Early-Modern Europe*, New York, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-40.

avvale di concetti *ex post* e dunque di categorie scientifiche applicate senza che si possa documentare la loro conferma in base alle fonti. Insomma, alla *Begriffsgeschichte* è essenziale porre una situazione liminare di differenza nell'impiego dei documenti, e perciò una differenza di metodo tra categoria storiografica e concetto storico. In altri termini, la *Begriffsgeschichte* abbisogna di una *teoria del documento storico*. Questa teoria non può fare a meno di pensare la mediazione nel linguaggio di atti ed eventi extra-linguistici. Se ci chiediamo che cosa avvenga degli atti o discorsi non espressivi, dobbiamo ammettere che tra linguaggio ed esperienza sussiste un'asimmetria (è questo il punto di partenza di questa teoria). L'alternativa è trattare il sistema delle norme come una "gabbia di ferro", nel senso di un forte determinismo.

Il campo della ricerca documentale che Merio riesce a coprire è vastissimo. Egli squaderna una mole impressionante di fonti, che viene interpretata nel modo più coerente possibile. La coerenza, la plausibilità e la mole dei documenti, tuttavia, non necessariamente puntano sempre nella stessa direzione, soprattutto quando si aprono divergenti interpretazioni storiche. Da qui, pare lecito domandarsi quale sia il criterio di adeguatezza dei documenti usati: lo storico, infatti, non è in grado di esibire la situazione storica di cui i documenti sono un *reliitto*. Ci si trova cioè di fronte al problema – sul quale già Gustav Droysen attirava l'attenzione – della *qualità* delle fonti della ricerca storica, in modo particolare la questione degli *avanzi* o *resti* (*Überreste*) del passato, lasciatici dagli uomini o dagli eventi. A ciò si aggiunge il tema delle *fonti* vere e proprie che identificano la tradizione o trasmissione. Infine, vanno considerati anche i *monumenti* (*Denkmäler*), che stanno tra gli *avanzi* e le fonti. Anche uno dei più importanti esponenti della stagione tardopositivistica come Bernheim¹⁴, proponeva la suddivisione dei *resti* in residui (atti o fatti umani spogli dell'intenzione del ricordo) e in monumenti, come esplicitazione di una intenzione monumentale appunto di conservare e tramandare la memoria. Egli aggiunge inoltre la *tradizione* come trasmissione volontaria e consapevole di conoscenze attraverso la narrazione.

La soluzione che Merio offre al riguardo è che le fonti (primarie) obbediscono a

¹⁴ Cfr. A. D'ORSI, *Alla ricerca della storia. Teoria, metodo, storiografia*, Torino, Paravia, 1992, p. 90.

una *topologia*, ovvero che il genere letterario presenta una struttura topologica. Poiché l'autore può solamente rispondere agli interrogativi che la tradizione propone, accettando e rifiutando, precisando o confutando gli argomenti a sua disposizione, i sistemi politici sono sempre interpretazioni o reinterpretazioni di un repertorio fisso¹⁵. In altri termini: la disciplina politica universitaria e delle corti nelle quali si forma il lessico politico disegna una topologia, un grande sistema ordinato di *loci communes*. In tal modo la storia del discorso politico è più storia di un luogo che di un tempo (storico). È quanto Merio chiama «topica politica», che si fa carico di descrivere «le possibilità di argomentazione lasciate alla scelta dell'autore e, fungendo come un paradigma, definisce tutti i valori alternativi che possono occupare una singola posizione sintagmatica [...] All'interno di questo universo strutturato [...] esistono anche altri livelli inferiori che limitano ulteriormente la scelta dell'autore, ulteriori procedimenti di formalizzazione per la dominanza della forma sul contenuto»¹⁶.

Di conseguenza, assume rilievo la distinzione saussuriana tra asse paradigmatico e asse sintagmatico, che istituiscono rapporti differenti tra i termini. Il rapporto sintagmatico è determinato dal contesto e più precisamente dal contrasto con gli elementi che lo precedono e lo seguono, il rapporto paradigmatico o associativo si istituisce sulla base di una comunanza tra termini. I segni in questa relazione possono appartenere alla stessa area semantica oppure allo stesso paradigma lessicale. I rapporti sintagmatici si danno *in praesentia* dei termini di contrasto, i rapporti paradigmatici *in absentia*. Per Merio l'asse paradigmatico è quello predominante, mentre l'asse sintagmatico resta subordinato e in posizione lontana. Letto ciò in termini di possibilità a disposizione degli interlocutori, l'esito è una forte riduzione dello spettro del possibile e una *attenuazione* o *mitigazione* dei termini in contrasto lungo l'asse paradigmatico.

Stili, codici, generi letterari, in sé impermeabili, diventano permeabili attraverso il momento della ricodificazione linguistica. Il codice comunicativo si fa plurale in

¹⁵ M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza*, p. 302.

¹⁶ Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, p. 99.

quanto insieme di usi stilistici, di “stili” soggettivi che riflettono scelte rispetto al referente oggetto d’indagine: la comunità di discorso e, rispettivamente, la comunità di scrittura. Tuttavia, la sequenza dei pensieri non può essere ricostruita *ex post* in base all’analisi delle operazioni concettuali che connettono i singoli atti linguistici, ma piuttosto mediante l’analisi delle connessioni predeterminate dal linguaggio, che è una formazione lenta e duratura. Ciò garantisce ai linguaggi – diciamo: alle discipline, alle teorie, alle tecniche – una trasmissibilità relativamente fuori contesto, una continuità nel cambiamento ovvero una sorta di loro disponibilità anacronistica: in ultima analisi, la storia del discorso giuridico e politico nel suo carattere di processo e di autonomia.

Resta fuori del campo di osservazione il problema della distinzione (difficile) tra metodo linguistico e costellazione concettuale. È evidente che in ogni caso il “metodo” in quanto tale non permette di distinguere tra un contenuto concettuale e un contenuto linguistico, poiché il primo non può essere colto se non tradotto in termini linguistici. Problema essenziale per la conoscenza storica è l’identificazione della continuità nel mutamento e per questo è fondamentale per Merio concepire il discorso (nella specifica strutturalità della lingua scritta usata) come ciò che è destinato a mettere in comunicazione codici linguisticamente differenti e pertanto a sciogliere le differenze di aree territoriali in discorsi e rispettivamente in scambi linguistici. Acuta consapevolezza del problema (se non ancora della sua soluzione) mostra Merio quando identifica nelle *nazioni* il soggetto storico-politico della continuità nel mutamento, restando però difficilmente decifrabile il rapporto tra la comunità di discorso e le “nazioni”. In altri termini: le “nazioni” ripetono le stesse modalità discorsive della formazione del discorso politico proprio delle “comunità”?

Nella difficoltà di identificare il *continuum* del discorso, non sono considerati né i cosiddetti “temi ricorrenti” – gli eterni problemi della filosofia politica – né le catene di problemi, ma la tradizione (o le tradizioni), ossia un *continuum* che coniuga continuità e innovazione. “Tradizione” è qui assunta non come una sequenza dotata di connessione ma come situazione nella quale il *traditum* viene concepito come normativo: in questo caso, la filosofia moderna non è certo una “tradizione”, per quanto Merio

ritenga di poter rinvenire persino nel pensiero politico moderno (difficilmente narrabile come “tradizione”) una forma di «tradizione del moderno»¹⁷. Ciò è del tutto coerente con la sua scelta di indicare la soglia dell’oggetto di ricerca come il “proto-moderno”, e ciò significa che si è data in Europa, nell’arco di tempo considerato, una “modernità” o “proto-modernità”, per così dire, “accettabile”, che ha rivestito in maniera autenticamente politica, ossia comunitaria, molti dei tratti che saranno appannaggio del moderno *stricto sensu*.

Se il linguaggio è tradizione, la tradizione è linguaggio, e allora siamo costantemente rimandati al fatto che l’attività continua della comunità di discorso non è quella della elaborazione concettuale ma quella della ripetizione e asserzione del *traditum*: l’omogeneità dei modelli del *traditum* è la sola a godere del nome di “modello”. Merio intende arrivare ad un uso della categoria di “modello” che è implicitamente “storico”, nel senso che esso si costituisce in discorso scientifico per il carattere paradigmatico delle regole cui lo studioso – il membro della comunità di discorso – si uniforma. Questa impostazione non pare estranea ad una tacita riattivazione del criterio ermeneutico (gadameriano) del “pregiudizio” come condivisione di una struttura previamente data di conoscenza e dunque di una risemantizzazione “moderna” del classico¹⁸.

4. La comunità di discorso

In buona sostanza, la comunità di discorso – che ruota attorno a testi considerati come significativi della ricerca – dispone di una propria temporalità, che è quella stessa del linguaggio usato. La comunità di discorso referente dell’indagine sui modelli di legge naturale “tra antico e moderno” si colloca oltre la crisi scettica: essa è una *comunità di citazione*, «nella quale tutti i membri identificano esplicitamente chi

¹⁷ M. SCATTOLA, *Before and After Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, in T. J. HOCHSTRASSER – P. SCHRÖDER (eds), *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 1–30. Il medesimo problema rinvia M.L. PESANTE, *La cosa assente*, p. 159, nella metodologia del discorso politico.

¹⁸ Cfr. M. SCATTOLA, *Il concetto moderno di classico*, in M. SCATTOLA – E. CALGARO – S. PORRECA, *Classico. Storia e contenuto di un concetto letterario*, Padova, Cleup, 2014, pp. 59–93.

faccia parte legittimamente del medesimo discorso»¹⁹. La prestazione propria di questa comunità è il *montaggio di testi mediante citazioni*. Le citazioni sono infatti i materiali disponibili, gli elementi, per così dire, del montaggio. L'esistenza della stessa comunità di discorso è montaggio, composizione.

Si pone il problema se la composizione sia composizione di una pluralità di linguaggi o meno. Per chiarire la natura della comunità di citazione, Merio si serve non a caso di un'immagine spaziale e non temporale. Essa è duplice: o è citazione orizzontale, ovvero trasversale, nel modo detto, oppure è comunità di citazione verticale, ovvero longitudinale, e solo in questa i partecipanti del discorso si dispongono lungo un asse temporale diacronico²⁰. Sembra lecito chiedersi se la diversa figura o collocazione spaziale della comunità di citazione abbia effetti diretti (o indiretti) sull'operazione (che chiamerei appunto di montaggio) eseguita. Se sì, in che cosa si muta il montaggio? Se no, cosa significa che l'operazione (l'operatività) del montaggio risulta indifferente alla sua collocazione nell'una o nell'altra comunità?

Merio ci riferisce di

different communities in which the discourse about natural law takes place in early modern times. Actually, they refer to learned communities, in which all members acknowledge each other as participating in the same language and tradition. Each of these groups recognises a common number of authorities and shares a certain system of literary genres. Thus, it can also be described as the ensemble of those people, who quote each other²¹.

Queste differenze tra comunità non sono differenze di linguaggio o situazioni linguistiche autenticamente plurali ma fanno riferimento a sistemi di regole e a forme di vita in cui, in qualche modo, determinate lingue e culture (le "nazioni" appunto) parlano, per così dire, "al posto" degli autori. Il problema non si scioglie ricorrendo alla distinzione tra comunità di discorso fatte da autori che parlano la stessa lingua. Allora, è lecito chiedersi sino a che punto la struttura della *langue* influisca sulla *parole* e se vi influisca in maniera determinante.

L'esempio portato da Merio è un oggetto storico e storiografico che ha avuto molta

¹⁹ Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, p. 84.

²⁰ *Ivi*, pp. 84-85.

²¹ M. SCATTOLA, *Before and After Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, p. 6.

importanza nella sua ricerca, ossia la Scuola di Salamanca. Notiamo, tangenzialmente, che le figure e il pensiero indagate da Merio, da Vitoria a Domingo de Soto, sono conformi all'immagine della comunità di discorso che egli ha ricostruito, con l'unica rilevante eccezione del pensiero di Francisco Suárez di cui si è occupato – a quanto ne so – una sola volta e per un luogo non molto frequentato del pensiero del teologo-giurista salmantino ossia il libro VIII del *De legibus*. In effetti, non solo nel pensiero di Suárez si riproblematizza il *traditum* tomista ma – in luoghi che non possiamo qui riprendere – lo risemantizza in una nuova distanza.

Ovviamente un possibile risultato dell'indagine su una pluralità di linguaggi non è omogeneo né nel tempo né nello spazio. Ma Merio ha un punto fermo: è lo spazio dell'Europa, le lingue europee e le nazioni europee: un problema enorme che però presuppone una tendenziale unificazione comunitaria di lingue e confini nazionali.

Non è ancora tuttavia sciolto il problema dei testi intesi come insieme di enunciati da interpretare, da rapportare a contesti enunciativi, alle condizioni pragmatiche della loro produzione (e fruizione) e considerati dal punto di vista delle operazioni politiche cui sono di volta in volta serviti. Mi pare possibile affermare che non c'è in Merio una considerazione unitaria del testo di volta in volta assunto. Eppure, il problema storico sta esattamente nella determinazione del limite che definisce l'*unità* del testo.

Il problema della pluralità dei contesti (soprattutto per quanto riguarda testi pubblicati molto tempo dopo la loro redazione o rimasti inediti o variamente utilizzati nel corso del tempo) e dello scarto eventuale tra il contesto della redazione e il contesto della pubblicazione impone di sdoppiare l'analisi contestuale di uno stesso testo e di considerare la pluralità delle loro enunciazioni, corrispondenti ai diversi contesti, a fronte della costanza degli enunciati. Infatti, alle due figure sopra ricordate della comunità di citazione, a quella orizzontale e quella verticale, Merio ne aggiunge una terza, definita dalla presenza di «alcune rilevanti circostanze del comportamento condivise da tutti i suoi esponenti»²². Di che si tratta? Si fa qui riferimento alla natura

²² Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, p. 88.

forense della comunicazione politica: si risponde a domande che essa stessa si pone e che funzionano come criterio riconoscibile dallo storico per determinare il lavoro di ricerca. Queste domande sono: «il chi? il dove? a favore o contro chi?».

Poco interessato a approfondire la differenza tra il discorso e il testo scritto, tra *Sprachlichkeit* e *Schriftlichkeit*, Merio – considerando un testo scritto come un insieme di enunciazioni (di citazioni) in un contesto – non sta semplicemente descrivendo un fatto, ma applica al fatto un modello conoscitivo. Ad esempio, trattando dei linguaggi della legge naturale (*ius naturale*, *lex naturae*, *lex naturalis*) tra cinque- e seicento come impiego di modelli, Merio ritiene che la sapienza umana fosse allora considerata un ammontare chiuso di conoscenza «which contained all possible subjects and needed to be organized in a rational system»²³. Chiusura, sistema, topologia: ogni topos possedeva una particolare relazione a tutte le altre topiche e occupava un luogo definito nella costruzione della conoscenza umana. Il topos è topos di un argomento e la descrizione di tutti i topoi è la topica. Per questa via, Merio si apre la strada all'analisi della disciplina accademica come una forma di comunità di discorso nel tardo XVI e primo XVII sec. In essa, la politica o l'etica possono essere pensate come un insieme di topoi complementari l'uno all'altro, come un sistema chiuso e integrato, nel quale gli slittamenti semantici di una medesima parola/concetto (appunto “legge naturale”) trovano senso e pertanto caratterizzazione solo dentro un sistema, le cerchie delle comunità dotte (coincidenti per lo più con le facoltà universitarie) che usano una lingua letteraria comune e che sono composte da individui che si riconoscono come appartenenti alla medesima comunità. Una tradizione millenaria (che possiede quindi una continuità) fa valere un'accezione di tradizione come trama di accessibilità a tempi storici diversi dal presente. Ciò non scioglie il problema se essa sia prodotto intenzionale degli autori all'interno del codice dato oppure effetto o prodotto di una non-intenzionale selezione storica. Di qui anche il problema dello scarto tra tempo degli eventi e tempo della ricostruzione storiografica. Di che continuità si tratta? Di una continuità di una singola struttura di concetti e idee che permane inalterata? E

²³ M. SCATTOLA, *Before and After Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, p. 5.

riguarda le parole, i concetti o entrambi?

Per costruire il suo oggetto di indagine, Merio scommette su un dato storicamente rilevante: al di qua delle scissioni del campo religioso cristiano dopo la Riforma (la legge naturale del protestante Melantone e la Scuola cattolica di Salamanca), si dà un elemento di permanenza che va oltre le divisioni. Si tratta di un elemento di natura epistemologica ed è identificato da Merio con «the whole system of human knowledge» che mantenne nel XVI sec. «a strong topologic structure».

L'omogeneità degli schemi epistemologici e argomentativi – sostiene Merio – incide nel campo della filosofia pratica, «dove scelte conflittuali, come sono per esempio quelle confessionali, risultano mediate e smorzate all'interno di un comune sistema di riferimento»²⁴. A questo punto pare legittima la domanda: su quale formulazione del concetto di natura convergono gli schemi epistemologici? Per Merio si tratta di indagare – sulla base dell'assunzione di principio della/delle comunità di discorso – la riduzione della varietà degli usi linguistici che comportano sia convinzioni esplicite sia pre-concetti (i *Vorgriffe* di Koselleck?) e assunzioni implicite. In altri termini, in un testo o catena di testi possono essere impiegati contemporaneamente diversi linguaggi e lo storico non dispone per così dire preventivamente di un corpo canonico degli scritti di un linguaggio. In Merio la difficoltà è superata nel sovraccarico di presupposti addossato alla/e comunità di discorso studiata/e, presupposti relativi all'omogeneità e alla scambiabilità dei linguaggi.

Ad attirare l'attenzione di Merio, dunque, un dato di storia intellettuale: in primo piano egli pone la continuità intellettuale, e solo sullo sfondo le differenze religiose, le somiglianze e le differenze essendo dovute più a tratti distintivi dell'insegnamento accademico che alla denominazione confessionale. Il problema è che lo schema o gli schemi epistemologici in questione nel XVI e XVII secolo si applicano a un concetto di natura riformulato in maniera tale da costituire una tutela e una garanzia nei confronti degli effetti indiretti delle controversie teologiche²⁵. Merio è tuttavia silente su

²⁴ M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza*, p. 304.

²⁵ Così N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, Roma, Armando, 2006, p. 74.

questo concetto di natura: viene assunta in misura decisiva unicamente una omogeneità epistemologica che è detta «riflettersi» nel campo della filosofia pratica nella quale scelte conflittuali confessionali risultano mediate e smorzate all'interno di uno schema di riferimento comune. Dire che l'omogeneità epistemologica «si riflette» nel campo della filosofia pratica significa che molteplici passaggi critici e scivolamenti tra la formulazione del concetto di natura e l'omogeneità epistemologica vengono trascurati a favore di un'assunzione della struttura normativa che resta implicita negli usi linguistici ma che si rende esplicita solo in caso di innovazione.

5. Disciplina, discipline e comunità di discorso

Se intendiamo l'innovazione negli usi del linguaggio come quel processo in grado di svuotare il significato dei termini/concetto impiegati per disporli ad un uso differente, va considerato che in questo modo la questione dell'innovazione viene fortemente ridimensionata. Un problema posto ad esempio da Pocock è quello dell'emergenza di riflessioni sulla legittimità degli usi linguistici e quindi dei linguaggi di secondo ordine. Che la comunità di discorso abbia in sé un criterio di storicità – di delimitazione del campo storico – dipende dall'assunzione di linguaggi (quello giuridico e politico) ricostruiti come una sequenza storica che esige di conseguenza che ogni autore parli dentro un linguaggio che gli è dato. Per quanto riguarda l'assunzione del modello, esso è impiegato per designare quasi esclusivamente strutture simboliche altamente differenziate, intese a rappresentare in modo rigorosamente controllato l'oggetto di ricerca. L'intreccio di esigenze soggettive e oggettive – per Merio lo *stile* – non sfugge a quel che Rickert chiamava l'infinità intensiva e estensiva del reale, ovvero l'ineludibile selezione di dati e di connessioni tra gli eventi, o tra testi, la cui temporalità è specifica. In che misura un discorso condotto dentro un linguaggio modifica quel linguaggio stesso? Ossia: dove e quando avviene l'innovazione? Merio, al proposito, si esprime come segue:

Poiché ogni novità deve sempre essere mediata all'interno dei sistemi di saperi esistenti, la vera innovazione può avvenire solo come ristrutturazione complessiva del quadro tradizionale e perciò si esprime nella fondazione di una nuova disciplina. La storia della politica è

dunque la storia delle discipline che di volta in volta sono state fondate per rispondere al bisogno di sapere politico²⁶.

È evidente che su queste premesse l'innovazione non può mai essere intesa come rottura profonda poiché «teorici appartenenti a schieramenti contrapposti fanno uso degli stessi schemi epistemologici e argomentativi»²⁷. Merio dà una lettura per così dire soggettivistica e a-concettuale della (rara) rottura innovativa a seconda dell'intensità del conflitto tra schieramenti contrapposti. Egli sostiene che l'innovazione è in sé conservativa di assetti disciplinari dati o fondativa di nuovi assetti e che pertanto essa si dà solo come «ristrutturazione complessiva del quadro tradizionale e perciò si esprime nella fondazione di una nuova disciplina»²⁸. Merio esplicita:

Attraverso quel processo accumulativo e sincretico [...] ognuno dei diversi paradigmi epistemologici che si son succeduti nella storia della politica ha perciò assorbito e organizzato nei suoi codici tutte le conoscenze disponibili fino a raggiungere un punto di saturazione o di rottura al di là del quale non era possibile nessuna ulteriore assimilazione²⁹.

È questo un punto cruciale per la ricerca di Merio: il rapporto tra linguaggi (formalizzati) e la loro carica dottrinale. In quanto i linguaggi sono assunti come modalità di convalida delle proposizioni, la loro neutralità concettuale è cancellata, e quindi il problema della loro compatibilità concettuale (e non solo quello della combinazione di forme e contenuti all'interno di un codice linguistico) non può essere ignorato. È vero, come dice Merio, che un tema determinato esige soluzioni stilistiche specifiche e che anche le forme condizionano i contenuti³⁰, ma ciò non toglie – come si è già notato – il problema del grado o livello di concettualizzazione. A tal riguardo, si potrebbe osservare che i linguaggi, per quanto certamente normativi e vincolanti, non derivano solamente da connessioni logiche in senso proprio e non impongono vincoli solamente logici. Se invece si assume che le connessioni tra le opere degli autori sono prevalentemente logiche, allora i modelli su cui ragiona Merio non sono l'ossatura

²⁶ M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza*, p. 305.

²⁷ *Ivi*, p. 304.

²⁸ *Ivi*, p. 305.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche*, p. 95.

logica di un singolo autore ma *blocchi* o *formazioni di discorso* storicamente individuabili e cronologicamente estesi, formati da molti autori, da comunità di discorso appunto. Come dovevasi dimostrare.

Ma allora, posto che le comunità di discorso siano molte e diverse, la traduzione di un linguaggio in un altro è possibile solo se si identifica un nucleo concettuale indipendente dal linguaggio, proposizioni e concetti di carattere generale che possono cioè essere espressi indipendentemente dalle ambiguità del linguaggio. Il problema riguarda allora il grado di confrontabilità diretta dei problemi cui gli autori rispondono.

È lecito pensare che la storia del pensiero politico e giuridico sia identificata come un luogo piuttosto che come un tempo. Merio lo ribadisce: il suo oggetto di ricerca è una topologia, è un'indagine sui *topoi* della comunità di discorso, cioè è lo spazio entro il quale i modelli possono essere confrontati, piuttosto che il processo costituito ostensibilmente dalla filosofia politica, che diventa appunto disciplina di tipo diverso. Nella ricostruzione di Merio – filologicamente ineccepibile – dell'oggetto storiografico relativo alla formazione del sistema di legge naturale, i modelli spiegano sì i sistemi di norme che regolano la vita umana storica, ma non spiegano invece *come* quei sistemi si siano formati e costituiti e modificati in particolari momenti del tempo.

Riporto solo un esempio. In un sottocapitolo de *Dalla virtù alla scienza*, dedicato alla «prole del Leviatano», Merio avvia un confronto tra il sistema hobbesiano e la struttura argomentativa di autori come Huber e Justus Henning Boehmer. Il punto cruciale del confronto ruota attorno al concetto di autoconservazione: il principio – che in Hobbes è negativo e asimmetrico – viene convertito nella simmetricità dell'obbligazione³¹. Il punto è decisivo, perché intende mostrare la capacità del sistema di legge naturale di assimilare un'innovazione concettuale forte come quella di Hobbes. Il sistema di legge naturale è un modello sufficientemente elaborato e capace di selezionare elementi incompatibili con il proprio statuto e al contempo di affermare una consonanza profonda con il pensiero di Hobbes per quanto concerne le condizioni e

³¹ M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza*, p. 397: «Il mio diritto alla pace e all'autoconservazione deve produrre negli altri un'uguale e simmetrica obbligazione».

le modalità di fondazione della società politica³². Vanno però sottolineati gli aspetti assenti nella lettura di Hobbes e presenti invece nella lettura compiuta da questi autori. Che cosa *non* può essere “tradotto” nella *langue/parole* di Huber e Boehmer? Il principio di autoconservazione in Hobbes (al centro delle riflessioni di Boehmer) esige che l'eccesso dello *status naturalis* nel contratto di assoggettamento nulla conservi dei tratti propri del comportamento istintuale ma che esso sia la conseguenza della definizione formale di ragione, mediante la libertà di contraddizione. Si presume l'emergere del comportamento razionale che, in quanto tale, possedendo la capacità dell'atteggiamento generale come conservazione del mero esserci, non può scadere nell'incoerenza. Per poter mostrare questo, lo stato di natura deve essere descritto come uno stato forgiato dal concetto di diritto, cioè dal diritto di tutti su tutto. La conservazione in questo caso è il concetto fondamentale che procura consistenza a una teoria, non la supposizione di un istinto che consente di dedurre vari modi di comportamento a partire da una energia primaria. L'autoconservazione non è l'unità organica dell'esistenza umana, che costituisce la ragione come mezzo di sussistenza, bensì è la norma razionale di un processo. In questo modo, il concetto razionale di un diritto può non essere tale che mediante esso si superi in generale la possibilità dei diritti. Un sistema di diritto dev'essere costruibile come capace di sussistere, ed è questo che inibisce lo *status naturalis*.

Tutto ciò non può essere presente nel modello di legge naturale cui Merio fa riferimento – neppure come intrascendibile orizzonte – se non come riaffermazione del legame tra principio di contraddizione e principio di autoconservazione. In altri termini, l'innovazione, se si dà, non può che dar luogo ad una riarticolazione del sistema di riferimenti secondo lo schema ontologico della suddivisione epistemologica delle discipline che segue passo passo le categorie aristoteliche. Di conseguenza mai si darà il problema della distinzione/cesura propria di un osservatore, mai si darà una cesura nella quale «l'osservazione può riflettere se stessa come operazione», ossia come osservatore di seconda istanza³³.

³² *Ivi*, p. 398.

³³ N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, p. 111.

È significativo che prodromi di un'osservazione di seconda istanza possono essere ravvisabili proprio in quei momenti in cui il corpo a corpo con la dottrina tomista si fa più aspro – basti pensare a Francisco Suárez e alla nuova distanza che egli inaugura rispetto alla dottrina tomista – piuttosto che in quegli autori, come Domingo de Soto, in cui è più forte è l'aderenza al dettato del Dottore Angelico. Invece Merio asserisce che le differenze confessionali, gli schieramenti politico-religiosi in lotta non sono tali da poter affermare che sia mai esistita «una dottrina politica riformata contrapposta ad una dottrina luterana o cattolica»³⁴.

Ciò significa che lo storico assume e fa proprio un dispositivo di togliimento della polemicità, di assorbimento delle differenze in una topologia: la topologia si mostra neutralizzante. La domanda sulla continuità di tre differenti e separate tradizioni di legge naturale (la teologica che fa capo alla Scolastica e alla Scuola di Salamanca, la filosofica – l'insegnamento di Melantone – e la terza, la giurisprudenza) tra cinquecento e seicento mette capo all'istituzione della legge naturale moderna (che coincide cronologicamente con l'assegnazione della cattedra di *ius naturae* a Pufendorf nel 1661) come nuova filosofia connessa strutturalmente con la teoria moderna dello Stato come esercizio di sovranità³⁵. Significativamente, questa terza tradizione non ha referente istituzionale, ma sembra ricavata per scarto dalle prime due. Essa consiste in parte in ampi commentari del *Corpus iuris civilis* e, in parte, in studi di genere letterario, come i trattati *De Iustitia et iure*. Decisivo pare essere il passaggio tra istituzione della legge naturale come dottrina filosofica e l'emergenza del politico statale.

Natural laws of the ancient tradition are by no means universal principles, inapplicable to practical cases, and supplying only general guidelines in order to deduce all the rules of ordinary life. On the contrary, the prescriptions of ancient natural law were immediately in force beside, not above, the rules of the civil law³⁶.

L'ordinamento giurisprudenziale antico è di tipo paratattico, giustapposizione di

³⁴ M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza*, p. 304.

³⁵ *Ivi*, p. 8.

³⁶ M. SCATTOLA, *Before and After Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, p. 9.

ius naturale/ius gentium/ius civile, mentre quello moderno è di subordinazione delle tre sfere. Vi è dunque un referente oggettivo – la tradizione di legge naturale – e la sua diversificazione o differenziazione, nel segno da un lato dell’“antico” e dall’altro del “moderno”. Quanto questo parametro antico/moderno sia insufficiente a affrontare problemi di periodizzazione (per non dire di temporalizzazione dei concetti) e perciò inadeguato a individuare e rappresentare le cesure e le continuità della storia, è inutile dire. Ciò significa che per Merio la differenza – pensata nel segno della distanza antico/moderno – può essere concepita solo tenendo fermo in prima istanza un referente oggettivo la cui identità è però solo apparente. Tale referente oggettivo è una indistinta nozione unitaria ricostruita dallo storico *ex post*, *per differentiam*. Così, Merio sottolinea che in Tommaso la legge naturale ha sede non nell’abito della *synderesis* bensì consiste in una «collection of principles regarding practical questions»³⁷ e solo in tal senso essa è innata (*indita*). Questo punto interessa particolarmente Merio perché rende possibile per così dire una “storia delle dottrine *senza Stato*” la cui formazione resta, a-concettualizzata, sullo sfondo. È significativo che Merio estrapoli al riguardo da testi diversi (Cicerone, San Paolo, Ambrogio, Agostino, Tommaso, Domingo de Soto) l’idea che le regole di legge naturale non abbisognano di insegnamento perché sono “scritte nei cuori”, hanno cioè carattere di idee innate, di «coscienza morale»³⁸. Superfluo notare che il concetto di «coscienza morale» è una sovrapposizione che rinvia a un’epoca più tarda e che la sua collocazione in questa topologia richiederebbe di essere ulteriormente soppesata.

Da dove allora la politicità del discorso se non dall’*apertura* del diritto? Scrive Merio al riguardo come premessa ad un suo saggio su Domingo de Soto:

Nella riflessione di Soto le dottrine e i principi generali concernenti l’ordine, la giustizia e il diritto... mostrano che il diritto in tutte le sue forme e particolarmente nella sua dimensione naturale è intrinsecamente aperto, che non è rinchiudibile in un sistema, e che forse, almeno per l’uomo, resta per una certa parte irrisolto. La dottrina giuridica risulta sempre aperta verso la possibilità che si dia conflitto e anzi presuppone la guerra come uno strumento e come una sua condizione intrinseca. La sistematica del diritto naturale di Soto sembra così prospettare una grammatica generale, costruita sulla coimplicazione di ordine e conflitto,

³⁷ *Ivi*, p. 4.

³⁸ *Ivi*, p. 11.

evidenza e opacità, la quale si declina a tutti i livelli del suo discorso, ma che forse vale più in generale anche per tutta quella esperienza di dottrina che chiamiamo “Scuola di Salamanca”³⁹.

Spetta allora al diritto conservare quella politicità che al discorso viene da altrove, da altri codici. Se la sequenza – sistematica – dei pensieri espressi nei discorsi è ricostruita analizzando le connessioni predeterminate dal linguaggio, pare legittima la domanda se la politica sia intrinseca al discorso come tale. La discorsività è il carattere pubblico della comunicazione? Si dà una parola politica che non assuma la forma del discorso o di discorsi? Quale il rapporto tra agire politico e dimensioni della temporalità?

A queste e ad altre domande Merio ci ha lasciato il compito di provare a rispondere.

³⁹ M. SCATTOLA, *Domingo de Soto e la sistematica del diritto naturale*, in M. FERRONATO – L. BIANCHIN (eds), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda scolastica* – Atti del Convegno Internazionale Padova, 20-22 ottobre 2008, Padova, CEDAM, 2011, pp. 273-292, pp. 273-274.

Comunità di discorso e convenzioni critiche

Adone Brandalise

Come già avvenuto più volte, e in particolare in questo convegno, l'intervento tende inevitabilmente ad assumere l'aspetto della ripresa di un dialogo che – sui temi di cui farò cenno – con Merio non si era mai interrotto. E quindi probabilmente lo ispira, con quel tanto di disordine comportato dal fatto che la voce dell'interlocutore è evocata ma non presente, il che potrà determinare qualche sussulto.

Mario Piccinini, nella sua introduzione al convegno, aveva già ricavato qualche importante spunto dalla lettura della formula conclusiva del primo dei due scritti licenziati da Merio Scattola per *Prima e dopo il Leviatano*. Effettivamente vi sono alcuni movimenti di congedo nelle scritture di Merio, soprattutto in questo caso, che hanno l'aspetto di un improvviso lampo finale che segnala come al di sotto del tessuto dominante della sua esposizione esista un altro piano: dal quale quello più esposto, all'apparenza anche pienamente autoconsistente, viene radicalmente a dipendere. Pare quasi che il nostro dica: "*larvatus prodeo*".

È come se in realtà, in una prospettiva che forse avrebbe potuto anche innervare suoi tentativi futuri, vi fosse l'intenzione di andare paradossalmente a recuperare delle istanze o – se mi si passa questa espressione – dei desideri speculativi, nei confronti dei quali la proposta metodologica contenuta nel testo poteva anche apparire come una sorta di rasoio moderatore. Prima di passare all'evocazione diretta del testo, un'osservazione forse banale ma non eludibile: l'introduzione al volume si intitola *Evento e storia*. In che senso, evento e storia? In più sensi: perché l'evento è il singolo evento storico, il fatto con tutte le sue più obiettive determinazioni, ma è anche, in un gergo molto più filosofico, quel luogo del tempo in cui si riapre il presente, in cui realmente accade qualcosa. Accade qualcosa in termini che non possono essere desunti forzosamente da una tendenza manifestata nel prima. Nel presente i tempi si riaprono. L'evento è un luogo in cui il tempo si riapre, e in cui non a caso si può balzare sullo ieri – mi si passi il brivido vagamente benjaminiano – e ristrutturarlo. Se ci pensate le operazioni che Merio descrive quando interviene nella costruzione così attenta,

puntigliosa e sistematica delle comunità di discorso sono sempre operazioni di riorganizzazioni nel tempo e nello spazio di materiali, di loro rigerarchizzazione, di ridefinizione dei loro rapporti. E quando nell'orizzonte del rapporto *langue-parole* compare, tutto sommato apparentemente sommersa, la parola dell'evento, è sempre qualcosa che apre una fase in cui lo spazio e il tempo dell'ordinamento precedente sono ridiscussi. Quando Merio parla di storia ed evento, parla senz'altro dell'evento, certo come singolo fatto storico, ma anche e forse soprattutto dell'evento come quella situazione del tempo in cui nel presente si rigioca il passato. Conseguentemente questo è anche il tempo dell'operazione conoscitiva storica, e di quella implicazione speculativa che – magari non esibita – è implicitamente necessaria al suo prodursi. La storia sotto questo profilo è contemporaneamente la storia così come storicisticamente può essere interpretata, ma anche la storia come quella forma del tempo che viene gettata nel presente dell'evento per riplasmarsi.

In questo testo, che sembrerebbe chiedere pazienza all'istanza speculativa, in realtà muove con particolare determinazione a mio parere un'intenzione filosofica a cui Merio dà un appuntamento a una fase ulteriore. Appuntamento che noi potremmo un po' romanzescamente immaginare, ma che purtroppo ci è sottratto dalla rigorosa insensatezza dei casi umani, cosa che va sempre tenuta presente come correzione della nostra propensione alla sovra interpretazione in rapporto al passato.

Il testo al quale volevo fare riferimento è questo: Merio ha concluso una sua prima rassegna, nella quale ha predisposto lo scenario per le successive riflessioni, ed in cui soprattutto ha insistito su una questione che mette in campo un'analisi del tempo: come deve essere pensato il nesso prima-durante-dopo? Teniamo presente che il nostro deve giustificare il titolo: *Prima e dopo il Leviatano*. Il *Leviatano* qui è effettivamente una sorta di macro evento in tutti i sensi. È l'evento che apre lo spazio perché abbia senso la riflessione che qui Merio vuole produrre. L'inizio in senso categoriale della modernità chiede oggi la messa in questione dei gesti che l'hanno costituito. L'evento del *Leviatano* è l'evento che ora va rimesso nei suoi effetti in questione. Il tentativo che Merio fa procede verso l'elaborazione di un passo in questa direzione. Se avessimo spazi e tempi seminariali sarebbe interessante notare come vi siano delle

movenze nell'argomentazione di Merio – che non hanno naturalmente e giustamente nessuna registrazione in nota – che rinviano ad alcuni luoghi della filosofia contemporanea. Qui il problema dell'evento diventa anche il problema della fedeltà all'evento, per usare una declinazione alla Badiou: come l'evento sia quello collocato storicamente, ama anche il suo protrarsi, avere efficacia, nella storia successiva. Per cui l'evento è sempre là dove la vicenda di un testo, di un classico, opera attivamente nella polpa del nostro presente. Esiste forse una domanda che costantemente serpeggia negli interventi di Merio: non siamo noi oggi in una condizione nella quale il riconoscere la forza formante di questo apparato – quello che si sintetizza nell'immagine del Leviatano e il cui riconoscimento è stato per tanti versi uno dei prodotti importanti di alcune stagioni importantissime della storia della dottrina e della filosofia politica – non sia qualcosa che adesso deve essere rimesso radicalmente in questione? Non tanto attraverso una sua pura e semplice critica, che resterebbe nello spazio di ciò che deve essere messo in questione, ma attraverso uno scarto genealogico – quasi in senso nietzschiano – in cui ciò che si genera non assomiglia a ciò che lo genera, ma a qualcosa che riesce a essere radicalmente diverso. Leggiamo: «Innanzitutto siamo confrontati con l'insegnamento ovvio e, per così dire, essoterico che la dimensione storica, come luogo dell'ermeneutica, è una parte intrinseca e costitutiva di un testo...»¹.

L'interpretazione di un testo è parte di un testo, l'evento storico di un testo non è semplicemente la sua chiusura con una scrittura datata, ma è il suo continuare a riaprirsi nel presente delle sue letture, dei suoi reimpieghi, della sua capacità di saltare addosso al tempo di chi lo legge per orientarlo nel suo senso.

«...il quale perciò non abbandona mai il presente, ma in esso diventa ciò che è o che da sempre è stato. In secondo luogo possiamo trarre dal nostro percorso attraverso e oltre il Leviatano anche un ulteriore e, forse, più esoterico insegnamento...»².

Esoterico insegnamento anche nel senso che ciò che attiene a questo piano figurerà esplicitamente nel discorso di Merio solo in alcune righe successive, e in alcune altre

¹ M. SCATTOLA, *Evento e storia. Introduzione*, in M. SCATTOLA – P. SCOTTON (eds), *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, CLEUP, 2014, pp. 1-56, qui p. 56.

² *Ibidem*.

di cui potrei fare spigolatura nell'insieme del testo.

«...che si fa evidente se trasformiamo il prima e dopo nel dentro e nel fuori»³.

Cosa significa ciò? Vuol dire che una organizzazione del testo e dei suoi effetti, affidata alla linearità dello sviluppo, può essere convertita in una rappresentazione spaziale, che è in realtà dilatazione del tempo presente. Ciò vuol dire anche che nel momento in cui compiamo questa operazione si riapre un tempo in cui nel testo può accadere qualcosa. Possiamo dialogare con esso non tanto dandolo come acquisito, ma come aperto adesso a una decisione. Questo vuol dire anche entrare in una prospettiva nella quale il testo non può più essere concepito come ciò che può conservare un suo segreto. Si tratta di andare al suo fondo: in questo senso si parla di esoterismo. Si tratta di andare al fondo di ciò che il testo è nel suo rapporto con ciò che il testo fa. Questa prospettiva meriterebbe che si riaprisse il discorso su tutto quello che Merio dice e la tradizione del Foucault de *L'ordine del discorso*. La domanda è: che rapporto c'è tra il modo con cui il testo è fatto e ciò che il testo fa? Questi processi in cui il testo è coinvolto come una parte del reale, insomma. Non come qualcosa che descrive una realtà, che la istituisce, ma come qualcosa che ha a che fare con ciò che succede.

«La via di fuga dall'autore, da un testo o da un evento...»⁴.

Queste tre cose sono, a questo punto, quasi sinonimi: si dovrà uscire dal cuore di un testo che, nel complesso dei suoi effetti, è evocato dal nome dell'autore, e che costituisce un evento. Come uscirne? E perché?

«...la soluzione del problema posto, non si trova fuori di esso, quando si nutre l'illusione di poterlo lasciare tanto più lontano, quanto più tempo e spazio mettiamo tra noi ed esso, ma è nel suo interno»⁵.

Abbiamo abbandonato qui la sequenza temporale e siamo tornati nello spazio presente, dove possiamo cogliere il punto nevralgico di tutto ciò che poi si dispiega nel tempo. Se vogliamo riuscire ad andare al cuore del testo e dell'evento, e oltrepassarlo, dobbiamo passare per il suo centro: non possiamo pensare di risolverlo mettendolo

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

in prospettiva storica. Noi non comprendiamo realmente (e quindi non lo oltrepassiamo) l'evento Hobbes e l'evento *Leviatano* se non passiamo attraverso il cuore speculativo dell'operazione che in esso si fa. Non possiamo ad esempio dire che è una cosa da cui ci allontana il tempo, perché in questo caso non riusciremmo a fare i conti con l'Hobbes – per così dire – che c'è in noi, come palla al piede rispetto al nostro desiderio di riconoscerci parte di un tempo successivo. Da un certo punto di vista Merio ci dice tutto questo per poter arrivare davvero a passare attraverso il cuore del testo.

In realtà per molti versi è vero che da questa fase dell'attività di Merio potrebbe sembrare emergere questo slogan: la filosofia politica deve passare meno attraverso il corpo a corpo eroico con il cuore speculativo di un autore, e operare di più attraverso la ricognizione di un movimento diffuso di eventi e ricostruire la loro cospirazione. Il nucleo della proposta concettuale del filosofico allora non deve essere tanto la riscoperta finale della insuperabilità del confronto tra istanza teoretica ed aporia, la filosofia che scopre che al cuore dell'esercizio filosofico c'è la scoperta della filosofia. Certo, c'è anche questo: ma c'è forse soprattutto qualcosa che può portare il discorso filosofico politico a prendere un'altra configurazione. Qui baro, perché mi avvalgo dei discorsi scattoliani non scritti ma detti a me: c'è l'idea che, se queste discipline non vogliono essere inserite come molte altre nel vagone che va verso il deposito, debbano riscrivere i loro patti con il mondo, trovare un altro modo per dimostrare la loro ragion d'essere. Il laboratorio di Merio cominciato con i ragazzi della Galileiana puntava a questo. Leggendo questi testi vediamo un pezzo emerso di un iceberg che sarebbe emerso successivamente, non so con quanto successo, ma certo complesso, ricco e carico di sperimentazione. Continuiamo: «Quanto più infatti si avvicina il nucleo di una questione, tanto più cresce la possibilità di abbandonarla. Perciò la porta per uscire da un problema si trova esattamente al centro stesso della domanda, e si va fuori da qualcosa andando dentro a esso»⁶.

Ci sembra detto con molta chiarezza, e ricalcando un percorso tipico dell'istanza

⁶ *Ibidem*.

teoretica, e quindi paradossalmente tutto ciò che segue, e sembra andare in una direzione opposta, dovrebbe alla fine essere costantemente sorretto da una consapevolezza di questo tipo, ed essere un lavoro utile perché a un'istanza di questo tipo possa essere data una risposta, ma non nelle forme con le quali questa istanza si è fino ad oggi auto soddisfatta. Sto conseguentemente parlando dei rapporti tra Merio Scattola e la tradizione della storia dei concetti da una parte, e la scuola di Cambridge dall'altra, che il nostro mette sullo stesso piano per avere i due propilei che indicano una soglia, oltre la quale si deve andare. Beninteso senza l'impazienza di chi allestirebbe una critica aggressiva dell'una e dell'altra, ma con un tentativo più complesso e indiretto che avrebbe bisogno di essere affidato a qualcosa di diverso di un gesto simile e contrario a quello che figura nelle declaratorie di queste due posizioni teoriche. Con quale spazio si aprirebbe a questo punto? Forse dobbiamo cercarlo in un altro lembo sollevato della coltre, che troviamo a pagina 6 di *Evento e storia*.

Ma in questo caso è spontaneo formulare una domanda particolare: "In che relazione sta il dopo con il prima?". Se si sopprime il presente, si ritorna a ciò che vigeva prima di esso, si risale al passato, oppure si instaura un tempo nuovo, il futuro? Le diverse risposte che si possono dare a questa domanda prospettano concezioni diverse del tempo: circolare, rettilineo o forse pelagico, come se le epoche fossero isole sospese nell'alto mare della storia⁷.

Chi condivide la storia del gruppo padovano non può non ritrovare in questa ultima immagine – più ancora che suggestioni relative ai Popoli della Terra e del Mare, che sono per così dire più pervasive – l'effetto della lettura di un personaggio della filosofia novecentesca come Erich Voegelin. Forse qualcuno ricorda una sua battuta: «Forse alla fine non ci sono ordini nella Storia, ci sono soltanto eventi nello spazio dell'essere». Per molti versi l'operazione che Merio farà sarà legata essenzialmente al tentativo di far flottare queste corazzate di apparati concettuali in un mare, in cui l'assenza di una linearità storica in senso classico consente un sistema di relazioni paradossalmente più libero. Se vogliamo usare un'altra formula, è qualcosa che configura una sorta di costellazione, dove le stelle sono contemporanee, ma dove però possiamo – con una temporalità di cui dobbiamo assumerci la responsabilità – tracciare una

⁷ *Ivi*, p. 6.

serie di linee per riconoscerle, queste costellazioni. Tra l'altro quando Merio insiste sulla dimensione europea delle comunità di discorso – do per scontata la conoscenza dei testi per coloro che sono qui – opera con un passaggio apparentemente paradossale. Merio ci spiega con tutti i suoi interventi quanto queste comunità siano differenti tra loro, quanto la Scuola di Salamanca si differenzi dalla tradizione della Ragion di Stato. Ma tutte queste cose così diverse consentono che si parli – in senso non generico, anzi, lo permettono proprio perché consentono una specificazione ulteriore – di una comunità europea. L'emergenza di una dimensione europea di questa comunità diventa possibile soltanto nel momento in cui sia aperto lo spazio in cui l'operazione filosofica che Merio sta qui facendo la renda possibile, perché altrimenti l'obiezione “tra loro queste cose sono diverse” sarebbe troppo forte. Al di sotto delle loro differenze c'è una loro prestazione che le rende simili.

Ricordo che Merio evocava spesso quel passaggio dell'*Ursprung* benjaminiano dove si ricorda che, tutto sommato, nel trattamento della stregoneria protestanti e cattolici hanno operato esattamente nello stesso modo e questo perché – brivido schmittiano in Benjamin – il monopolio del potere è proprio dello Stato moderno: non tollera che vi siano altri poteri, neanche poteri magici, che non dipendano dal proprio. Questa cosa mette a zero le differenze tra protestanti e cattolici per quanto queste differenze producessero guerre di religione. Un'ultima citazione: nel secondo e più noto, cospicuo e rilevante intervento del testo su Hobbes, *Per un'epistemologia delle dottrine europee*, abbiamo una conclusione significativa per ciò che stiamo dicendo. Il nostro ha ricapitolato il suo apparato tempo-spazio sincronia-diacronia, e conclude:

Tali profili sono la base di una storia epistemica della politica, capace di mostrare grandi quadri nei quali si è articolata l'esperienza collettiva del mondo. In modo particolare essa può descrivere il passaggio da una concezione topologico-dialettica, a una sistematico-deduttiva del sapere pratico, dalla prudenza alla teoria dell'agire umano, e più in generale a due modi affatto diversi di esperire il mondo che indicano cambiamenti a livelli anche più profondi di quello epistemico⁸.

⁸ M. SCATTOLA, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. SCATTOLA – P. SCOTTON (eds), *Prima e dopo il Leviatano*, pp. 107-108.

Apparentemente Merio sembra ammonirci dal cercare la via breve del rapporto tra concezioni politiche e processi storici. La mossa “andiamo ai processi reali” è un’istanza che può agire criticamente nei confronti della sua proposta, la quale può sembrare – e in parte è, *pro tempore* – quella di ricostruire le comunità di discorso per i loro codici, i loro sistemi comportamentali, il loro complesso di relazioni, i formalismi, più importanti dei contenuti spesso, proprio perché capaci di diventare la regola di produzione dei contenuti. Scatta immediatamente l’obiezione, anche qui molto foucaultiana, secondo la quale tutto sommato i discorsi hanno sempre una parte immersa, sono ciò che dicono ma sono anche ciò che fanno.

La scelta che qui Merio fa mi sembra sia quella di allontanare il momento in cui si congiunge l’analisi del modo in cui il discorso è fatto a quella in cui il discorso storicamente funziona. Per poterlo fare paradossalmente in una forma più efficace e compiuta, da costruire, dove il confronto non è più tra il singolo testo e il suo fare, ma è tra i sistemi di relazione tra testi e la loro relazione col mondo. Il riferimento che Merio fa a Saussure forse va anche preso, permettete la suggestione lacaniana, in questo senso: “Non crediate di poter collegare significante e significato facendo balzare una parola dalla parte della cosa. Tra un significante e un significato passa tutto il mondo del linguaggio”. Non prendiamo quindi la via breve di un approfondimento speculativo di un classico perché questo ci terrà dentro alla forma di questa interrogazione: prendiamo una via più ampia e complessa, quella che ci consenta di ricostruire la *langue*, e per il momento di riconoscere l’evento solo nel suo proiettarsi in una trasformazione interna ad essa.

Ma questo, mi premeva dire, in una prospettiva che è paradossalmente resa possibile esattamente da questa interrogazione filosofica radicale, che in Merio era infinitamente più presente di quanto non si possa credere pensando a questa sua incredibile capacità di confrontarsi con i chilometri e chilometri di volumi delle cosiddette fonti. Ricordo l’amico Duso quasi *ébloui* di fronte alla biblioteca di Wolfenbüttel; Merio riusciva a leggere cose così simili tra loro senza perdere la lucidità per riconoscere quel punto dove qualcosa cambia, e dà senso a tutto il lavoro apparentemente ripetitivo che si è fatto prima. Converte in vivacità creativa del momento quella che poteva

essere semplicemente la disciplinata pazienza dell'erudito. Queste due cose in Merio andavano assieme, ma credo lo si veda in questi lembi di coperta sollevati su cui ho provato ad insistere.

Ora forse possiamo andare verso quello che poteva essere il corpo di questo discorso, che la fortuna vi risparmi. Ricordo una lunga fase che risale a una sorta di piccola svolta in direzione della filosofia politica e della storia delle dottrine politiche da parte di Merio, il quale si era laureato con una tesi su Eduard von Hartmann sulla filosofia dell'inconscio. Sarebbe interessante rivederla per il modo in cui il nostro ricostruì, tra filologia e analisi concettuale, una stratigrafia dell'opera di von Hartmann. Passato a occuparsi di filosofia della politica, il suo primo importante lavoro fu su von Hartmann e sulle grandi tradizioni statistiche. Era una transizione non priva di aspetti faticosi, e ricordo che nelle nostre conversazioni affiorava – non è una vera e propria teoria, ma è sintomatica suggestione – l'idea che, tutto sommato, la grande tradizione statistica ci dice che forse quella complessificazione materiale e intellettuale delle società europee che sarà affidata al grande tempo delle Costituzioni dopo la Rivoluzione Francese, nel suo corpo più materiale e in molte delle competenze che la innerveranno, forse avrebbe potuto anche manifestarsi senza la festa iperbolica e un po' sanguinaria della Rivoluzione Francese. Se il problema era costruire la grande società borghese, forse si poteva fare senza tutto questo caos, tutta questa impazienza per l'evento, e diciamo che questa è una tradizione che in contesti germanofoni non è stata priva di seguito – pensiamo al marginalismo economico di tradizione viennese. Era proprio necessaria la Rivoluzione?

Non a caso la tradizione statistica è un bersaglio della fase iniziale, fortemente desiderante ed eroica, dell'idealismo e della filosofia classica tedesca. Nel più antico frammento di sistema dell'idealismo tedesco, la cui attribuzione è contesa dai vari critici tra Schelling, Hegel ed Hölderlin – ma la mano alla fine è quella di Hegel –, i giovani impazienti dichiarano che lo Stato non ha neanche un'idea perché non è vivente ma è una macchina, e che è ora di finirla con l'intellettualismo che si alimenta soltanto di tabelle. Le tabelle *sono* la statistica. Qui Merio sta ricostruendo un quadro

di questo tipo: da una parte la grande vicenda moderna – quella che poi a lui fa comodo sintetizzare attraverso Max Weber, tutta *kratos*, tutta evento ed *ethos* subalterno – e dall'altra parte la dimensione apparentemente meno corposamente reale – in realtà secondo lui più concreta – degli apparati concettuali, dei complessi di stili e di codici. Sotto questo profilo il suo incontro con Wolfenbüttel fu assai significativo. Wolfenbüttel è, dal suo punto di vista, con una coloritura fortemente barocca, l'immane giacimento dove ciò che domina non è l'elemento apparentemente vitalistico dell'agone speculativo, ma appunto la sedimentazione della *langue*.

A questa altezza secondo me si situa essenzialmente ciò che mi pare poi funzioni come *modus operandi* del discorso di Merio in questi suoi testi, che passa attraverso l'identificazione di soglie: il nostro individua costantemente dei punti di transizione, che sono quelli in cui ciò che è stato prima viene ricostituito su altre basi, e però in cui costantemente si mette in relazione questa operazione con quel presente in cui si svolge tutto il suo discorso. Qui bisognerebbe andare in una direzione più analitica, che al momento credo non sia possibile cominciare ad allestire. Mi premeva mettere in evidenza come, attraverso un moto di allontanamento dal piano filosofico, in realtà Merio ricavasse la spinta necessaria a tenere assieme ciò che allontanandosi da esso avrebbe potuto, in prospettiva, portare a rioccuparlo in una forma meno limitata alle sofferenze eterne della critica.

*Un ricordo di Merio**

Michael Stolleis

Sono legato a Merio – che abbiamo perso nell’agosto 2015 – da vecchi ricordi.

Ci siamo conosciuti nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Lui era un borsista, io avevo un semestre libero. Il suo lavoro su Schlözer era già uscito. Lui lavorava sulla teoria politica, io sullo “*ius publicum*” della prima età moderna. Dal momento che gli ambiti di ricerca erano tra loro vicini, ci siamo trovati rapidamente, abbiamo fatto amicizia e posso dire che ne è nata un’amicizia profonda. Da un esame attento delle lettere e delle mail che ci siamo scritti in tanti anni ciò mi è apparso ancora una volta con chiarezza.

Tutti coloro che sono riuniti qui oggi conoscevano le sue qualità, la sua elevata erudizione, la sua dedizione all’ideale della scienza, la sua straordinaria modestia, il suo humour e la sua inclinazione per le raffinate osservazioni ironiche, la sua fedeltà. Tutte queste caratteristiche mi si sono impresse profondamente nella memoria.

La via che l’ha condotto dal servizio presso la scuola superiore ad un posto da professore non è stata semplice. Capitava ogni tanto che scrivessi delle lettere di referenza nei suoi confronti per questa o quella autorità in Italia – la cosa durava a lungo, e forse questi interventi provenienti dall’estero, per quanto formulati con la dovuta discrezione, non erano del tutto apprezzati. Ma poi finalmente accadde qualcosa. Gli amici Emilio Bonfatti, Giuseppe Duso, Franco Todescan e altri capirono che qui c’era uno studioso che una università così antica e rinomata come Padova non poteva lasciarsi scappare. E alla fine la cosa ebbe un esito positivo.

Un giorno mi stupì – felice e con un sorriso fine – con l’annuncio che l’Università di Padova intendeva onorare me e il ministro degli esteri svedese Hans Blix con una laurea *honoris causa*. Merio non mi ha mai detto chi a Padova si era fatto carico dell’iniziativa, e io non ho mai chiesto, ma capivo che lui era in qualche modo coin-

* Riportiamo qui in traduzione italiana un intervento di Michael Stolleis ad un incontro in commemorazione di Merio Scattola tenuto a Francoforte sul Meno il 20 marzo 2016.

volto. Così, mia moglie ed io trascorremmo degli indimenticabili sereni giorni a Padova, a Palazzo del Bo, con l'accoglienza nell'allegro Ordine della goliardia, con la visita della cappella degli Scrovegni e del famoso Caffè Pedrocchi. La strada brulicava di studenti e studentesse appena laureati, i quali, di fronte ai papiri scritti e disegnati a mano, si sottoponevano alle piccole torture dei loro commilitoni.

Un comune progetto padovano che abbiamo seguito a lungo è stato quello della pubblicazione e del commento del piccolo lavoro di Gaspare Sciòppio, "Paedia Politices". Questo Sciòppio (1576-1649) affascinava entrambi, era un italo-tedesco, convertito, polemico contro calvinisti e gesuiti, fautore della guerra contro i protestanti, filologo altamente dotato, deceduto a Padova. L'articolo accademico, molto bello, di Merio su "Kaspar Schoppe und die Entwicklung der politischen propädeutischen Gattungen" [*Gaspare Sciòppio e lo sviluppo dei generi propedeutici politici*] assieme alla traduzione da me curata del testo latino di Schoppe, sono ancora nelle mie mani. *Mea maxima culpa* che essi non siano giunti a pubblicazione.

Nell'aprile del 2012 mi scrisse di essere a conoscenza da tre settimane di una grave malattia («un'ospite inatteso, diciamo così»), poi spiegava la terapia e continuava: «Se tutto va bene, ritornerò di nuovo a Francoforte in autunno, speriamo per poter continuare a scrivere sul diritto naturale (in Germania e a Padova)». A gennaio del 2013 annunciò che la sua operazione sarebbe avvenuta il 6 febbraio. A marzo afferma: «sono a casa da alcune settimane, e nel complesso sto meglio» [...] «Ci godiamo il momento tranquillo. Domani partiremo per tre giorni per la Toscana e faremo visita a una cara amica a Pisa, un'anziana signora tedesca di Berlino». A settembre scrive: «Le cose nel complesso vanno meglio. Devo fare ancora una terapia, la quale mi rende sempre un po' stanco. Dovrebbe però finire presto. Ci rivediamo presto alla giornata sul diritto naturale a Halle, ad inizio ottobre». A gennaio del 2014 giunse una lunga lettera piena di speranza con la prospettiva di poter venire a Francoforte in autunno. Poi un lungo silenzio, fino alla notizia della sua morte, comunicata da Renata «con molto dolore e tristezza».

Voglio dire infine ciò che mi è rimasto impresso maggiormente di tutti questi anni. Cara Anna, ho visto le foto di te da bambina, ma anche la gioia di Merio nell'essere

padre. Poi giunsero le foto di Anna che stava diventando più grande, e il pur sempre discreto Merio sprizzava gioia, quando ammiravo sua figlia assieme a lui. E così è andata avanti. Cara Anna, ti ho vista crescere e ho capito non solo che Merio era un umanista in un doppio senso, come studioso e come uomo, ma anche che egli – Renata ed Anna – vi ha amate entrambe profondamente.

Non volevo perdere l'occasione di dire tutto ciò, affinché le giuste e belle parole sul suo lavoro scientifico non vengano dimenticate.

Bibliografia degli scritti di Merio Scattola

1986

Eduard von Hartmann e la filosofia dell'inconscio, tesi di laurea in filosofia - Università di Padova, Facoltà di lettere e filosofia - relatore prof. Giangiorgio Pasqualotto, correlatore prof. Adone Brandalise.

1990

Recensione a Richard Saage, *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, in *Filosofia politica*, IV 1, pp. 200-204.

1991

Traduzione dal tedesco di Hasso Hofmann, «Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo», in *Filosofia politica*, V 2, pp. 373-397.

1992

Traduzione dal tedesco di Winfried Hermann, «La parabola dei Grünen», in Elia Bosco (cur.), *Ecologia e politica. La questione ambientale nella Repubblica Federale di Germania (1970-1990)*, Milano, Franco Angeli, pp. 333-359.

1994

La nascita delle scienze dello stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del Settecento tedesco, Milano, Franco Angeli.

Traduzione dal tedesco di Wolfgang Kersting, «La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco», in *Filosofia politica*, VIII 3, pp. 409-437.

1995

«Geschichte der politischen Bibliographie als Geschichte der politischen Theorie», in *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, XX, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 1-37.

1996

Edizione di Johannes Althusius, «De regno recte instituendo et administrando», (pp. 23-46) e «Nota bibliografica», (pp. 47-63), *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXV.

«Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna», in *Filosofia politica*, X 3, pp. 391-420.

«Die politische Theorie in Deutschland zur Zeit des aufgeklärten Absolutismus», in Helwig Schmidt-Glintzer (cur.), *Fördern und Bewahren. Studien zur europäischen Kulturgeschichte der frühen Neuzeit. Festschrift anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Dr. Günther Findel-Stiftung zur Förderung der Wissenschaften*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 119-133.

Traduzione dall'inglese di Martha C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Bologna, Il Mulino.

1997

«Johannes Caselius (1533-1613), ein Helmstedter Gelehrter», in *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, XXII, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 101-121.

«*De historicis legendis*: storia e filosofia pratica nella prima età moderna», in *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, 17, pp. 43-64.

«Die Grenze der Neuzeit. Ihr Begriff in der juristischen und politischen Literatur der Antike und Frühmoderne», in Markus Bauer e Thomas Rahn (cur.), *Die Grenze. Begriff und Inszenierung*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 37-72.

«*Prudentia se ipsum et statum suum conservandi*: Die Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit», in Friedrich Vollhardt (cur.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, Niemeyer, pp. 333-363.

1998

«Kaspar Schoppe und die Entwicklung der politischen propädeutischen Gattungen», in Herbert Jaumann (cur.), *Kaspar Schoppe (1576-1649) Philologe im Dienste der Gegenreformation. Beiträge zur Gelehrtenkultur des europäischen Späthumanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (= *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, cur. Klaus Reichert, Bd. 2, Hf. 3-4), pp. 177-200.

Recensione a Miloš Vec, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation*, in *Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali*, XXXI, pp. 629-632.

«Herrschaft und politische Ordnung im Umkreis von Johannes Althusius», in *Wolfenbütteler Bibliotheks-Informationen*, XXIII, pp. 44-46.

Recensione a Alberto Postigliola (cur.), *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, in *Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts*, XX, pp. 213-216.

1999

Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ius naturae im 16. Jahrhundert, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

«Diritto naturale e scienza politica moderna nella dottrina della sovranità di Jean Bodin», in *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, 26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 165-209.

«*Notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione*: die Naturrechtslehre Philipp Melanchthons und ihre Wirkung im 16. Jahrhundert», in Barbara Bauer (cur.), *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527-1627)*, Marburg, Universitätsbibliothek Marburg, pp. 865-882.

«Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin», in Giuseppe Duso (cur.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, pp. 61-75.

«Ordine e *imperium*: dalle politiche aristoteliche del primo Seicento al diritto naturale di Pufendorf», in Giuseppe Duso (cur.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, pp. 95-111.

2000

«Persone, *status*, saperi: il moltiplicarsi delle prudenze alle soglie dell'età moderna», in Gabriella Valera (cur.), *Le forme della libertà. Categorie della razionalizzazione e storiografia*, London, Lothian Foundation Press, pp. 73-92.

«Die Frage nach der politischen Ordnung: *Imperium, maiestas, summa potestas* in der politischen Lehre des frühen siebzehnten Jahrhunderts», in Martin Peters e Peter

Schröder (cur.), *Souveränitätskonzeptionen. Beiträge zur Analyse politischer Ordnungsvorstellungen im 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin, Duncker und Humblot, pp. 13-39.

«*Bellum, dominium, ordo*: Das Thema des gerechten Krieges in der Theologie des Domingo de Soto», in Norbert Brieskorn e Markus Riedenaier (cur.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, pp. 119-137.

«Goldne Spiegel oder die Geschichte von Scheschian (Der)», in Vita Fortunati e Raymond Trousson (cur.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré Champion, pp. 247-249.

Enciclopedia del pensiero politico, diretta da Roberto Esposito e Carlo Galli, Roma-Bari, Editori Laterza, articoli: «Althusius», pp. 14-15 ; «Cameralistica», pp. 101-102 ; «Conring», pp. 139-140; «Pufendorf», pp. 572-573; «Schlözer», p. 634; «Thomasius», pp. 719-720 ; «Wolff», p. 771.

Recensione a Susanne Siegl-Mocavini, *John Barclays Argenis und ihr staats-theoretischer Kontext. Untersuchungen zum politischen Denken der Frühen Neuzeit*, in *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten*, XXVII, pp. 147-151.

2001

«La discussion sur la souveraineté et la naissance de la science politique dans les universités allemandes du XVII^e siècle», in Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka (cur.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Pisa, ETS /Paris, J. Vrin, vol. 1, pp. 159-179.

«Politisches Wissen und literarische Form im Goldnen Spiegel Christoph Martin Wielands», in *Scientia poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, 5, pp. 90-121.

«Naturrecht als Rechtstheorie: Die Systematisierung der *res scholastica* in der Naturrechtslehre des Domingo de Soto», in Frank Grunert e Kurt Seelmann (cur.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 21-47.

«Gelehrte Philologie vs. Theologie: Johannes Caselius im Streit mit den Helmstedter Theologen», in Herbert Jaumann (cur.), *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus. The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 155-181.

«Models in History of Natural Law», in *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XXVIII, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 91-159.

Recensione a Tim J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, in *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XXVIII, pp. 445-448.

2002

L'utopia delle passioni. Ordine della società e controllo degli affetti nell'Isola di Felsenburg (1731-1745) di Johann Gottfried Schnabel, Padova, Unipress.

«La storia e la prudenza. La funzione della storiografia nell'educazione politica della prima età moderna», in *Storia della storiografia*, 42, pp. 42-73.

Con Emilio Bonfatti e Giuseppe Duso (cur.), *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek): «Warum lesen wir noch Althusius? Vorwort», pp. 7-12; Merio Scattola, «*Von der maiestas zur symbiosis*. Der Weg des Johannes Althusius zur eigenen politischen Lehre in den drei Auflagen seiner *Politica methodice digesta*», pp. 211-249.

«Subsidiarität und gerechte Ordnung in der politischen Lehre des Johannes Althusius», in Peter Blickle, Thomas O. Hügl e Dieter Wyduckel (cur.), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft. Genese, Geltungsgrundlagen und Perspektiven an der Schwelle des dritten Jahrtausends*, Berlin, Duncker und Humblot (Rechtstheorie Beiheft 20), pp. 337-367.

«Arnisaeus, Zabarella e Piccolomini: la discussione sul metodo della filosofia pratica alle origini della disciplina politica moderna», in Gregorio Piaia (cur.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Roma-Padova, Editrice Antenore, pp. 273-309.

2003

L'ordine del sapere. La bibliografia politica tedesca del Seicento, numero monografico di *Archivio della Ragion di Stato*, 10-11, 2002-2003.

Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna, Milano, Franco Angeli.

« „Wie ein König im Krieg nach der wahrscheinlichen Meinung handeln soll“. Die Krieagslehre des Gabriel Vázquez im Horizont des Probabilismus», in Norbert Brieskorn e Markus Riedenauer (cur.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, pp. 119-153.

«Before and After Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times», in Tim J. Hochstrasser e Peter Schröder (cur.), *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, pp. 1-30.

«Bibliografia tedesca», in Myriam Chiabò e Federico Doglio (cur.), *XXVI Convegno internazionale. Tragedie dell'onore nell'Europa barocca. Roma, settembre 2002*, Roma, Edizioni Torre d'Orfeo, pp. 341-358.

«La storia della libertà. Il lavoro storico di Lord Acton», in *Filosofia politica*, XVII 2, pp. 247-254.

«*Controversia de vi in principem*. Vertrag, Tyrannis und Widerstand in der Auseinandersetzung zwischen Johannes Althusius und Henning Arnisaues», in Angela De Benedictis e Karl-Heinz Lingens (cur.), *Wissen, Gewissen und Wissenschaft im Widerstandsrecht (16.-18. Jh.). Sapere, coscienza e scienza nel diritto di resistenza (XVI-XVIII sec.)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 175-249.

Con Friedrich Vollhardt, «*Historia litteraria*, Geschichte und Kritik. Das Projekt der Cautelen im literarischen Feld», in Manfred Beetz e Herbert Jaumann (cur.), *Thomasius im literarischen Feld. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkes im historischen Kontext*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 159-186.

(cur.) *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, pp. 197: «Introduzione», pp. 9-41; «Guerra giusta e ordine della giustizia nella dottrina di Domingo de Soto», pp. 89-110.

«*De finibus imperii Germanici*. Die frühneuzeitliche Diskussion über die Grenzen des Heiligen Römischen Reiches», in *Mitteilungen. Institut für Europäische Kulturgeschichte*, 11, pp. 9-70.

Recensione a Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, in *Filosofia politica*, XVII 2, pp. 303-305.

«Vor der Politik», recensione a Vanda Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco* in *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, II, pp. 185-187.

2004

«Principium oder principia? Die Diskussion über den Rechtsgrundsatz im 16. und 17. Jahrhundert», in B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka e Jan C. Joerden (cur.), *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics*. Band 12. *Themen-schwerpunkt: Zur Entwicklungsgeschichte moralischer Grund-Sätze in der Philosophie der Aufklärung. The Development of Moral First Principles in the Philosophy of the Enlightenment*, Berlin, Duncker und Humblot, pp. 3-26.

«Bibliografia tedesca», in Myriam Chiabò e Federico Doglio (cur.), *XXVII Convegno internazionale. Eroi della Poesia Epica nel Cinque-Seicento. Roma, settembre 2003*, Roma, Edizioni Torre d'Orfeo, pp. 487-504.

«Die Grenze in der politischen und juristischen Literatur der frühen Neuzeit», in Barbara Mahlmann-Bauer (cur.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 959-977.

«Il principio del diritto nella riflessione di Ugo e Guglielmo Grozio», in Vanda Fiorillo e Friedrich Vollhardt (cur.), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, Torino, G. Giappichelli Editore, pp. 79-101.

«Affektenlehre, Temperamente und Charaktere in J. G. Schnabels Insel Felsenburg», in Günter Dammann e Dirk Sangmeister (cur.), *Das Werk Johann Gottfried Schnabels und die Romane und Diskurse des frühen 18. Jahrhunderts*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 161-177.

«Johannes Althusius und das Naturrecht des 16. Jahrhunderts», in Frederick S. Carney, Heinz Schilling e Dieter Wyduckel (cur.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius (1603-2003)*, Berlin, Duncker und Humblot (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 131), pp. 371-396.

2005

«Althusius e gli inizi della disciplina politica in Germania», in Francesco Ingravalle e Corrado Malandrino (cur.), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Firenze, Leo S. Olschki editore (Fondazione Luigi Firpo. Centro di studi sul pensiero politico. Studi e testi, 26), pp. 21-38.

«„Ein Stein des Anstosens“: Thomas Hobbes und die deutsche Naturrechtslehre des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts», in Dieter Hüning (cur.), *Der lange Schatten des Leviathan. Hobbes politische Philosophie nach 350 Jahren*, Berlin, Duncker und Humblot, (Schriften zur Rechtstheorie, 226), pp. 331-354.

«Roman und praktische Philosophie in der Tradition der Gelehrtengeschichte», in Ulrich Johannes Schneider (cur.), *Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Wolfenbütteler Forschungen, 109), pp. 239-316.

«Widerstand und Naturrecht im Umkreis von Philipp Melanchthon», in Luise Schorn-Schütte (cur.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 203), pp. 459-487.

«Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf e l'insegnamento del diritto pubblico universale», in Marta Ferronato (cur.), *Dal De iure naturae et gentium di Samuel Pufendorf alla codificazione prussiana del 1794*, Padova, CEDAM (Biblioteca di Lex naturalis, 2), pp. 61-92.

«Le tradizioni tedesche della costituzione mista alle soglie dell'età moderna», in *Filosofia politica*, XIX 2, pp. 97-108.

«Ordem e imperium: das políticas aristotélicas do começo do século XVII ao direito natural de Pufendorf», in Giuseppe Duso (cur.), *O poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lúcia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, Petrópolis, Editora Vozes, pp. 94-110, (trad. portoghese di «Ordine e imperium: dalle politiche aristoteliche del primo Seicento al diritto naturale di Pufendorf», in Giuseppe Duso (cur.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci editore, 1999, pp. 95-111.

«Ordem da justiça e doutrina da soberania em Jean Bodin», in Giuseppe Duso (cur.), *O poder. História da filosofia política moderna*, trad. port. Andrea Ciacchi, Lúcia

sia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, Petrópolis, Editora Vozes, pp. 61-75 (trad. portoghese di «Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin», in Giuseppe Duso (cur.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci editore, 1999, pp. 61-75.

Recensione a Helmut Holzhey e Wilhelm Schmidt-Biggemann (cur.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Herausgegeben von Helmut Holzhey in *Zeitschrift für historische Forschung*, 32, pp. 337-340.

Recensione a Elena Raponi, *Hofmannsthal e l'Italia. Fonti italiane nell'opera poetica e teatrale di Hugo von Hofmannsthal*, in *Arbitrium. Zeitschrift für Rezensionen zur germanistischen Literaturwissenschaft*, 2005, Hf. 1, pp. 102-103.

Traduzione dal latino di Iohannes Althusius, *La giusta istituzione e amministrazione del regno. Disputazione politica*, (1602), in Giuseppe Duso (cur.), *Il contratto sociale. Testi di Althusius, Hobbes, Pufendorf, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Rawls*, Bari-Roma, Laterza, pp. 4-15.

2006

Krieg des Wissens Wissen des Krieges. Konflikt, Erfahrung und System der literarischen Gattungen am Beginn der Frühen Neuzeit, Padova, Unipress.

«Konflikt und Erfahrung. Über den Kriegsgedanken im Horizont frühneuzeitlichen Wissens», in Heinz- Gerhard Justenhoven e Joachim Stüben (cur.), *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, pp. 11-53.

«Michel Foucault e la cameralistica. Biopolitica, regolazione e storia dello stato moderno», in *Foedus. Culture, economie, territori*, n. 14, pp. 3-21.

«Morte e trionfo dello Stato. Alcune considerazioni su un recente libro di Olivia Guaraldo e Leonida Tedoldi», in *Foedus. Culture, economie, territori*, num. 15, pp. 36-50.

«Caselius, Johannes», in Horst-Rüdiger Jarck, Dieter Lent, Gudrun Fiedler, Martin Fimpel, Silke Wagener-Fimpel e Ulrich Schwarz (cur.), *Braunschweigisches Biographisches Lexikon. 8. bis 18. Jahrhundert*, Braunschweig, Appelhaus Verlag, pp. 136^b-137^a.

«Storia dei concetti e storia delle discipline politiche», in *Storia della storiografia*, 49, pp. 95-124.

«Meinecke, Machiavelli e la ragion di stato», in Luigi Marco Bassani e Corrado Vivanti (cur.), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo. Atti del convegno di Milano*, 16 e 17 maggio 2003, Milano, Giuffrè (Storia delle dottrine politiche, Saggi e ricerche 8), pp. 167-206.

2007

Teologia politica, Bologna, Il Mulino, (Lessico della politica, vol. 15). Traduzione argentina: *Teología política. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008; traduzione portoghese: *Teologia política*, Lisboa, Edições 70, 2009; Traduzione polacca: *Teologia polityczna*, Warszawa, Institut Wydawniczy Pax, 2011; Traduzione tedesca: *Teologia Politica – Politische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

«Law, War and Method in the Commentary on the Law of Prize by Hugo Grotius», in *Grotiana*, 26-28, 2005-2007, Leiden (The Netherlands), Brill, pp. 79-83.

«Dialectics, topology and philosophy in early modern times», in Marcelo Dascal e Han-liang Chang (cur.), *Traditions of Controversy*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company (Controversy, vol. 4), pp. 181-206.

«Il personaggio nel teatro tedesco di metà Settecento», in Franco Marengo (cur.), *Il personaggio nelle arti della narrazione*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 345-370.

«Eine innerkonfessionelle Debatte. Wie die Spanische Spätscholastik die politische Theorie des Mittelalters mit der Hilfe des Aristotelismus revidierte», in Alexander Fidora, Johannes Fried, Matthias Lutz-Bachmann e Luise Schorn-Schütte (cur.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, Akademie Verlag (Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel, Bd. 23), pp. 139-161.

«Historia literaria als historia pragmatica. Die pragmatische Bedeutung der Geschichtsschreibung im intellektuellen Unternehmen der Gelehrtengeschichte», in Frank Grunert e Friedrich Vollhardt (cur.), *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 37-63.

«Sklaverei, Krieg und Recht. Die Vorlesung über die Regula "Peccatum" von Diego de Covarrubias y Leyva», in Matthias Kaufmann e Robert Schnepf (cur.), *Politische*

Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 303-355.

«Johann Friedrich Le Bret. La storia e la statistica d'Italia», in Giulia Cantarutti e Stefano Ferrari (cur.), *L'Accademia degli Agiati nel Settecento europeo. Irradiazioni culturali*, Milano, Franco Angeli, pp. 199-217.

2008

Con Emilio Bonfatti e Herbert Jaumann (cur.), *Italien und Deutschland. Austauschbeziehungen in der gemeinsamen Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, Padova, Unipress: Merio Scattola, «Methodus politicae. Il contributo dell'aristotelismo padovano alla fondazione della filosofia pratica tedesca», pp. 75-138.

Con Gabriella Pelloni (cur.), *I classici rileggono i classici. I grandi autori di Weimar nel Novecento tedesco. Omaggio a Emilio Bonfatti*, Padova, Unipress: Merio Scattola, «Friedrich Meinecke. I classici di Weimar nello storicismo del Novecento», pp. 213-250.

«Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens und das Problem des Prinzips», in *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 20, (Themenschwerpunkt: Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus, herausgegeben von Alexander Aichele und Dagmar Mirbach, Hamburg, Felix Meiner Verlag), pp. 239-265.

«Henning Arnisaeus, Iohannes Althusius und die Grundlagen der politischen Ordnung», in Reinhard Blänkner (cur.), *Europäische Bildungsströme. Die Viadrina im Kontext der europäischen Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit (1506-1811)*, Schöneiche bei Berlin, Sripvaz-Verlag Christoph Krauskopf, pp. 79-119.

Voci «Althusius, Johannes» (pp. 110^b – 112^a), «Arnisaeus, Henning» (pp. 217^a-218^a), «Carpzov, Benedikt» (pp. 373^b-374^b), «Clapmarius, Arnold» (pp. 436^b-437^a), «Coccejus, Samuel» (pp. 458^b-459^b), «Freigius, Johannes Thomas» (pp. 565^b-566^a) in Wilhelm Kühlmann (cur.), *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums*. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Kühlmann in Verbindung mit Achim Aurnhammer, Jürgen Egyptien, Karina Kellermann, Helmuth Kiesel, Steffen Martus, Reimund B. Szuj. Band 1. A-Blu, Berlin/New York, Walter de Gruyter.

«Premessa», in Gabriella Pelloni, *Tra razza, medicina ed estetica. Il concetto di degenerazione nella critica culturale della Fin de Siècle*, Padova, Unipress (Pubblicazioni del Dipartimento di Lingue e Letterature Anglogermaniche e Slave dell'Università di Padova, 17), pp. I-VIII.

«Von der Politik zum Naturrecht. Die Entwicklung des allgemeinen Staatsrechts aus der politica architectonica», in Jacques Krynen e Michael Stolleis (cur.), *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIII e XVIII e siècle)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 229), pp. 411-443.

«Zur Entstehung des modernen Staates», *recensione* a Jan Rolin, *Der Ursprung des Staates. Die naturrechtlich-rechtsphilosophische Legitimation von Staat und Staatsgewalt im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts* (Grundlagen der Rechtswissenschaft 4), in *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, XII, pp. 196-198.

2009

«Il tessuto del tempo e l'anatomia dell'attimo. Heimito von Doderer e il problema della storia», in Stefano Bronzini (cur.), *Raccontare la storia. Realtà e finzione nella letteratura europea dal Rinascimento all'età contemporanea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 137-147.

«Un azione vuota?», in Silvia Camatta, *Lo sciopero della fame di Lore Berger. Narrare l'anoressia nervosa nella Svizzera della* geistige Landesverteidigung, Padova, Unipress, pp. I-VI.

«Domingo de Soto e la fondazione della Scuola di Salamanca», in *Veritas. Revista de filosofía*, 54, num. 3, settembre-dicembre, pp. 52-70.

«*Scientia Iuris* and *Ius Naturae*. The Jurisprudence of the Holy Roman Empire in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», in Damiano Canale, Paolo Grossi e Hasso Hofmann (cur.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Volume 9. A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World*, Dordrecht/Heidelberg/London/ New York, Springer, pp. 1-41.

«Abgründe des Wissens. Über einige Voraussetzungen für die Entstehung der Geschichte als praktischer Wissenschaft», in Helmuth Neuhaus (cur.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche*, München, R. Oldenbourg Verlag (Historische Zeitschrift, Beiheft 49), pp. 107-122.

«Demokratievorstellungen in der Frühen Neuzeit», in *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Plancks-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 15, pp. 77-96.

«Pufendorf und die Tradition der Mischverfassung», in Dieter Hüning (cur.), *Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 97-125.

«Die Geburt des katholischen Natur- und Völkerrechts aus dem Geist des Protestantismus im 19. Jahrhundert», in Pascale Cancik, Thomas Henne, Thomas Simon, Stefan Ruppert e Miloš Vec (cur.), *Konfession und Recht. Auf der Suche nach konfessionell geprägten Denkmustern und Argumentationsstrategien in Recht und Rechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 247), pp. 95-120.

«Law, War and Method in the Commentary on the Law of Prize by Hugo Grotius», in Hans Blom (cur.), *Property, Piracy and Punishment. Hugo Grotius on War and Booty in De iure praedae – Concepts and Contexts*, Leiden and Boston, Brill, pp. 79-103.

«Das Naturrecht der Triebe, oder das Ende des Naturrechts. Johann Jakob Schmauß und Johann Christian Claproth», in Vanda Fiorillo e Frank Grunert (cur.), *Das Naturrecht der Geselligkeit. Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert*, Berlin, Duncker und Humblot (Philosophische Schriften, Bd. 73), pp. 231-250.

«Jakob Lampadius und die Auseinandersetzung um die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches», in Christoph Strohm e Heinrich de Wall (cur.), *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker und Humblot (Historische Forschung, Bd. 89), pp. 365-392.

2010

«Osse, Melchior von», in Wilhelm Kühlmann (cur.), *Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraums*. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Kühlmann in Verbindung mit Achim Aurnhammer, Jürgen Egyptian, Karina Kellermann, Helmuth Kiesel, Steffen Martus, Reimund B. Szduj. Band 9. Os-Roq, Berlin, New York, Walter de Gruyter, pp. 3^b- 4^a.

«Zu einer europäischen Wissenschaftsgeschichte der Politik», in Christina Antenhofer, Lisa Regazzoni e Astrid von Schlachta (cur.), *Werkstatt Politische Kommuni-*

kation. Netzwerke, Orte und Sprachen des Politischen. Officina Comunicazione politica. Intrecci, luoghi e linguaggi del politico, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 23-54.

«Il personaggio e il tutto. L'incorruttibile di Hugo von Hofmannsthal», in Giuseppe Sertoli, Carla Vaglio Marengo e Chiara Lombardi (cur.), *Comparatistica e intertestualità. Studi di letterature comparate in onore di Franco Marengo*, Alessandria, Edizioni Dell Orso, pp. 451-461.

«Protestantesimo e diritto naturale cattolico nel XVIII secolo», in Giulia Cantarutti e Stefano Ferrari (cur.), *Illuminismo e protestantesimo*, Milano, Franco Angeli, pp. 131-147.

«Guerra, confini, territorio tra Cinquecento e Seicento. Lo spazio logico dello stato moderno», in Angela De Benedictis (cur.), *Teatri di guerra. Rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*, Bologna, Bononia University Press, pp. 77-99.

«Iohannes Althusius e la storia dei saperi politici», in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 39, pp. 649-668

«Sacro e politica», in Enrica Fabbri e Guido Mongini (cur.), *Il Sacro nel Novecento. Prospettive interdisciplinari. Atti del Seminario di Studi (Torino, 26 giugno 2008)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 75-99

«Renaissance. 8. Politische Theorie», in Friedrich Jaeger (cur.), *Enzyklopädie der Neuzeit. 11. Renaissance-Signatur*, Stuttgart, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, coll. 18-24.

«Die weiche Ordnung. Recht und Gesetz in der Naturrechtslehre des Domingo de Soto», in Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann e Andreas Wagner (cur.), *Lex und Jus. Lex and Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Frommann-Holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe 2, Untersuchungen, Bd. 1), pp. 333-367.

«Machiavelli in der *historia literaria*», in Cornel Zwierlein e Annette Meyer (cur.), *Machiavellismus in Deutschland. Chiffre von Kontingenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, München, R. Oldenbourg Verlag (Historische Zeitschrift, Beihefte, Neue Folge, Bd. 51), pp. 131-162.

«Begriffsgeschichte und Geschichte der politischen Lehren», in Riccardo Pozzo e Marco Sgarbi (cur.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 7), pp. 71-90.

«Althusius und die Anfänge der politischen Wissenschaft in Deutschland», in Corrado Malandrino e Dietrich Wyduckel (cur.), *Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilighunverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, Berlin, Duncker und Humblot, pp. 57-72.

2011

«I puritani e la teologia politica del XVI secolo», in Corrado Malandrino e Luca Savarino (cur.), *Calvino e il calvinismo politico*, Torino, Claudiana (Studi storici. Politica e storia), pp. 141-157.

«Scientific revolution in the moral sciences. The controversy between Samuel Pufendorf and the Lutheran theologians in the late seventeenth century», in Marcelo Dascal e Victor D. Boantz (cur.), *Controversies Within the Scientific Revolution*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company (Controversies, 11), pp. 251-275.

«Widerstandsrecht», in Friedrich Jaeger (cur.), *Enzyklopädie der Neuzeit. 14. Vater-Wirtschaftswachstum*, Stuttgart, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, coll. 1065-1073.

«Tyrannislehre», in Friedrich Jaeger (cur.), *Enzyklopädie der Neuzeit. 13. Subsistenzwissenschaft-Vasall*, Stuttgart, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, coll. 853-858.

«Das Ganze und die Teile. Menschheit und Völker in der naturrechtlichen Kriegelehre von Francisco de Vitoria», in Norbert Brieskorn e Gideon Stiening (cur.), *Francisco de Vitorias «De Indiis» in interdisziplinärer Perspektive. Interdisciplinary Views on Francisco de Vitoria's «De Indiis»*, Stuttgart, Frommann-Holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, II, 1), pp. 97-120.

«Domingo de Soto e la sistematica del diritto naturale», in Marta Ferronato e Lucia Bianchin (cur.), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del Convegno Internazionale Padova, novembre 2008*, Padova, Cedam, pp. 273-292.

«Wissenschaftsgeschichte in Recht und Politik», in *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Plancks-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 278-282.

«Die Systematik des Natur- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria», in Kirstin Bunge, Anselm Spindler e Andreas Wagner (cur.), *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria. The Normativity of Law According to Francisco de Vitoria*, Stuttgart, Frommann-Holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe 2: Untersuchungen, Bd. 2), pp. 351-391.

«A Challenge in Political Theology. James I and Early English Puritans on the Sources and Limits of Secular Authority», in Alessandra Petrini (cur.), *Queen and Country. The Relation between the Monarch and the People in the Development of the English Nation*, Bern, Peter Lang, pp. 259-295.

«Was sind Axiomata? Lessing und die Suche nach religiöser Wahrheit», in Christoph Bultmann e Friedrich Vollhardt (cur.), *Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 218-241.

2012

«Naturrecht und politische Theologie in der *Relectio regulae peccatum* von Diego de Covarrubias», in Kirstin Bunge, Stefan Schweighöfer, Anselm Spindler e Andreas Wagner (cur.), *Kontroversen um das Recht. Beiträge zur Rechtsbegründung von Vitoria bis Suárez / Contending for law. Arguments about the foundation of law from Vitoria to Suárez*, Stuttgart, Frommann-Holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe 2: Untersuchungen, Bd. 4), pp. 261-289.

«Colli, Hippolyt von», in *Frühe Neuzeit in Deutschland Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*, herausgegeben von Wilhelm Kühlmann, Jan-Dirk Müller, Michael Schilling, Johann Anselm Steiger und Friedrich Vollhardt. Bd. 2: Clajus, Johannes Gigas, Johannes, Berlin, Walter de Gruyter, coll. 6-12.

«Alberico Gentili», in Bardo Fassbender e Anne Peters (cur.), *The Oxford Handbook of the History of International Law*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1092-1097.

«Esiste il diritto naturale prussiano? Sulla codificazione giuridica nell'epoca di Federico II», in *Storia del pensiero politico*, 3, pp. 383-405.

«La virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto», in *Anuario filosófico. Revista cuatrimestral del Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 45/2 (Moral y Política en la escuela de Salamanca, José Barrientos García y M^a Idoia Zorroza editores asociados), Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 313-341.

«La storia dei saperi politici nell'Europa moderna», in Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici (cur.), *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova, Padova University Press, pp. 197-225.

«August Ludwig Schlözer und die Staatswissenschaften des 18. Jahrhunderts», in Heinz Duchhardt e Martin Espenhorst (cur.), *August Ludwig (von) Schlözer in Europa*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Universalgeschichte, Bd. 86), pp. 87-110.

«Ordine, metodo e sistema. Alcune riflessioni sulla programmazione», in Giovanni Bertin (cur.), *Piani di zona e governo della rete*, Milano, Franco Angeli, pp. 23-41.

2013

Con Gabriella Pelloni e Arno Schneider (cur.), *Schiller tra le due guerre*, Padova, Unipress: «Prefazione» (pp. I-XVI) e Merio Scattola, «Tragedia e libertà. La figura di Friedrich Schiller nella scienza dello spirito di Herbert Cysarz», pp. 3-44.

Con Alexander Fidora e Andreas Niederberger (cur.), *Phronêsis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit. Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales: «Einleitung» (pp. 7-11) e «Introduzione» (pp. 13-17); Merio Scattola, «Von der prudentia politica zur Staatsklugheitslehre. Die Verwandlungen der Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit», pp. 227-259.

«Passato futuro'. L'ordine del tempo nella drammaturgia di Hugo von Hofmannsthal», in Cristina Consiglio (cur.), *Il futuro come intreccio. Tempo e profezia nella tradizione letteraria moderna e contemporanea*, Messina, Mesogea, pp. 125-142.

«Geschichte aus dem Negativen. Christian Thomasius und die Historiographie des Fehlers und Vorurteils», in Martin Espenhorst (cur.), *Unwissen und Missverständ-*

nisse im vormodernen Friedensprozess, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 94), pp. 146-165.

«Autorität und Pluralisierung in den politischen Lehren des 17. Jahrhunderts», in Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller, Wulf Österreicher, *Die Frühe Neuzeit. Revision einer Epoche*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 391-426.

«Das Privileg des Gesetzes. Francisco Suárez und die alte Lehre des Vorrechts (DL VIII)», in Oliver Bach, Norbert Brieskorn e Gideon Stiening (cur.), «Auctoritas omnium legum». *Francisco Suarez De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*, Stuttgart, Frommann-Holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe 2: Untersuchungen, Bd. 5), pp. 333-368.

«Ideen zu einer politischen Metaphysik», in Angela De Benedictis, Gustavo Corni, Brigitte Mazohl, Daniela Rando e Luise Schorn-Schütte (cur.), *Das Politische als Argument. Beiträge zur Forschungsdebatte aus dem Internationalen Graduiertenkolleg «Politische Kommunikation von der Antike bis in das 20. Jahrhundert»*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht/Unipress, pp. 61-103.

«Civitas e respublica nell'aristotelismo politico della prima età moderna», in *Revista europea de historia de las ideas política y de las instituciones públicas*, 6 (noviembre 2013), pp. 13-34.

2014

«Literarisches Gattungssystem und politischer Diskurs. Johann Christoph Gottsched übersetzt den Lehrbegriff der Staatskunst von Jakob Friedrich Bielfeld», in Eric Achermann (cur.), *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Philosophie, Poetik und Wissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 359-377.

Con Elisa Calgaro e Stefano Porreca (cur.), *Classico. Storia e contenuto di un concetto letterario*, CLEUP, Padova: Merio Scattola, «Introduzione. Per una storia del <classico>», pp. 3-17; «Il concetto moderno di classico», pp. 59-93; «La nozione antica di classico» pp. 95-142.

Con Paolo Scotton, *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, CLEUP: Merio Scattola, «Evento e storia. Introduzione», pp. 1-56; «Per una epistemologia delle dottrine politiche europee», pp. 73-108.

«Die Lehre vom Vertrag in der Föederaltheologie der ersten englischen Puritaner», in Heinrich de Wall (cur.), *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker und Humblot, pp. 133-150.

«La risposta di Diego de Covarrubias a Juan Ginés de Sépulveda sulla guerra giusta e la schiavitù», in Marco Geuna (cur.), *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sépulveda e il dibattito sulla conquista*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, pp.169-191.

2015

«Friede, Krieg» in *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, Heinz Thoma (cur.), Stuttgart, J. B. Metzler, pp. 232-241.

«Regnum, tyrannis, dominatus'. L'aristotelismo politico tedesco del primo Seicento di fronte al problema del potere assoluto», in *Storia del Pensiero Politico*, 2015, IV, n. 3, pp. 355-378.

«Niccolò Machiavelli nella cultura tedesca dell'età moderna», in Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli, *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*, Udine, Mimesis, pp. 91-108.

«Der >Anweisende Bibliothecarius<. Politische Bibliographien als Instrumente der Bewahrung und Vermittlung von Wissen», in Frank Grunert, Anette Syndikus (cur.), *Wissensspeicher der Frühen Neuzeit. Formen und Funktionen*, Berlin/Boston, Walter De Gruyter, pp. 165-202.

«Was ist Politik? Überlegungen zum historischen Wesen der Politik», in *Kritische Zeitschrift für überkonfessionelles Kirchenrecht*, n. 2, pp. 187-198.

«Diritto naturale e diritto di resistenza nella polemistica luterana di metà cinquecento», in *Kritische Zeitschrift für überkonfessionelles Kirchenrecht*, n. 2, 2015, pp. 83-108.

2016

«Politica architectonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna», in *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 19, N. 1, pp. 15-33.

«Politische Theoriebildung im Umkreis von Herzog Heinrich Julius», in Werner Arnold, Brage Bei der Wieden, Ulrike Gleixner (cur.), *Herzog Heinrich Julius zu*

Braunschweig und Lüneburg (1564-1613): Politiker und Gelehrter mit europäischem Profil. Beiträge des internationalen Symposions, Wolfenbüttel, 6.-9.10.2013, Braunschweig, Appelhans Verlag, pp. 236-262

«Lex Dei e lex naturalis nella teologia di Filippo Melantone», in Riccardo Saccenti, Cinzia Sulas (cur.), *Legge e Natura I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, Roma, Aracne, pp. 229-266.

2017

«Natural Law Part I: The Catholic Tradition» e «Natural Law Part II: The Protestant and Philosophy Traditions», in Henrik Lagerlund e Benjamin Hill (cur.), *Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, New York, Routledge, pp. 561-613.

«La doctrine de la guerre juste dans la pensée antique et médiévale», in Thomas Berns, Juliette Lafosse (cur.), *Guerre juste et droit des gens moderne*, Bruxelles, Université de Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, pp. 19-54.

«Jean Bodin on International Law», in Stefan Kadelbach, Thomas Kleinlein, David Roth-Isigkeit (cur.), *System, Order and International Law. The Early History of International Legal Thought from Machiavelli to Hegel*, Oxford, Oxford University Press, pp. 78-91.

«Das Gewissen im Krieg. Gehorsamverweigerung in den Beichtspiegeln des sechzehnten Jahrhunderts», in Michael Germann, Wim Decock (cur.), *Das Gewissen in den Rechtslehren der protestantischen und katholischen Reformationen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, pp. 270-286.

« Von der praktischen Philosophie zum Politischen Philosophus – Christoph August Heumann im Umfeld von Christian Thomasius», in Martin Mulsow, Kasper Risbjerg Eskildsen, Helmut Zedelmaier (Hg.), *Christoph August Heumann (1681-1764). Gelehrte Praxis zwischen christlichem Humanismus und Aufklärung*, Stuttgart, Steiner (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 12), pp. 93-112.

Prinzip und Prinzipienfrage in der Entwicklung des modernen Naturrechts/ The Question of Principles and the Development of Modern Natural Law, introduzione e cur. di Andreas Wagner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

2019

«Gewissen und Gerechtigkeit in den Beichtbüchern der Frühen Neuzeit», in Cecilia Cristellon, Luise Schorn-Schütte, *Grundrechte und Religion im Europa der frühen Neuzeit (16.-18. Jahrhundert)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (Schriften zur politischen Kommunikation 24), pp. 65-100.

2020

«Natural Law and Natural Right in the Spanish Scholasticism», in Jorg Tellkamp (cur.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought* (Series Brill's Companions to European History, volume 21), Leiden, Brill, pp. 128-148.

Il Quaderno n° 10

Il quaderno raccoglie la rielaborazione dei materiali di due convegni dedicati a tematiche della ricerca di Merio Scattola, svoltisi presso l'Università degli Studi di Padova con il supporto del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità, del Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari e il patrocinio della Scuola Galileiana di Studi Superiori. Vengono qui pubblicati i contributi di José Luis Villacañas, Giuseppe Duso, Michele Basso, Adone Brandalise, Angela De Benedictis, Maurizio Merlo, Luise Schorn-Schütte, Paolo Slongo, Alfredo Viggiano. Il quaderno si chiude con un breve ma significativo ricordo di Merio da parte di Michael Stolleis. Lo scopo è quello di continuare il dialogo con Merio su alcune questioni interdisciplinari che a lungo sono state oggetto di comune ricerca. La nota introduttiva a cura di Michele Basso e Mario Piccinini enuncia le ragioni di fondo della scelta dei temi e dell'approccio prescelto. Si ringraziano per la collaborazione Marco Geuna, Claudia Passarella, Paolo Scotton e Antonio Staude.

PAROLE CHIAVE: Merio Scattola; Teologia politica; Filosofia politica; Comunità di discorso; Storia dei concetti.

This supplement collects the materials elaborated after two conferences dedicated to Merio Scattola's research themes, held at the University of Padua with the support of the Department of Historical, Geographic and Antiquity Sciences, the Department of Linguistic and Literary Studies and the patronage of the Galileian School of Advanced Studies. It contains contributions by José Luis Villacañas, Giuseppe Duso, Michele Basso, Adone Brandalise, Angela De Benedictis, Maurizio Merlo, Luise Schorn-Schütte, Paolo Slongo, Alfredo Viggiano. The supplement ends with a brief but significant memorial of Merio by Michael Stolleis. The aim is to continue the dialogue with Merio on some interdisciplinary issues that have long been the subject of common research. The introductory note by Michele Basso and Mario Piccinini explains the choice of themes and the approach chosen. We would like to thank Marco Geuna, Claudia Passarella, Paolo Scotton and Antonio Staude for their collaboration.

KEYWORDS: Merio Scattola; Political Theology; Political Philosophy; Community of Discourse; History of Concepts.

I curatori

Michele Basso è assegnista di ricerca e docente a contratto in Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università degli Studi di Padova. Tra le sue pubblicazioni, la monografia *Max Weber. Economia e politica fra tradizione e modernità*, Macerata, Eum, 2013. Ha recentemente curato la traduzione dal tedesco del volume *Il costume*, di Ferdinand Tönnies, Morcelliana, 2019.

Mario Piccinini è professore associato di Storia del diritto medievale e moderno presso l'Università degli Studi di Padova. Tra le sue pubblicazioni: *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry Sumner Maine*, Milano, Giuffrè, 2003; *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli, 2007.

QUADERNI DI SCIENZA & POLITICA

Collana diretta da Pierangelo Schiera

Editore: Dipartimento di Arti visive performative e medialità

Università di Bologna

Quaderno N. 9 Anno 2020

a cura di Matteo Cavalleri

[Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento](#)

Quaderno N. 8 Anno 2020

a cura di Raffaella Baritono e Maurizio Ricciardi

[Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti](#)

Quaderno N. 7 Anno 2018

Giorgio Grappi

[Il popolo inatteso: la questione antifederalista e la Costituzione degli Stati Uniti](#)

Quaderno N. 6 Anno 2017

Beatrice Potter

a cura e con una introduzione di Roberta Ferrari

[Marx e la politica del discorso economico. Due manoscritti inediti e altri scritti](#)

Quaderno N. 5 Anno 2016

Monica Cioli

[Arte e scienza internazionale. Il “modernismo” fascista negli anni Venti](#)

Quaderno N. 4 Anno 2016

Pierangelo Schiera

[Società e stato per una identità borghese.](#)

[Scritti scelti](#)

Quaderno N. 3 Anno 2015

Luigi Del Grosso Destrieri

con

Alberto Brodesco, Massimiano Bucchi, Pierangelo Schiera

[Indeterminazione, Serendipity, Random:
tre “misure” dell’incertezza](#)

Quaderno N. 2 Anno 2015

Raffaella Sarti

[Servo e padrone, o della \(in\)dipendenza.
Un percorso da Aristotele ai nostri giorni.
I. Teorie e dibattiti](#)

Quaderno N. 1 Anno 2013

Pierangelo Schiera

[Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica](#)